

DESCARTES  
**LIBERTAD Y  
GENEROSIDAD.  
TEXTOS MORALES**

Edición a cargo de SALVI TURRÓ



**PROTEUS**

*This page intentionally left blank*

DESCARTES

*Libertad y generosidad. Textos morales*

DELOS

*This page intentionally left blank*

DESCARTES

**LIBERTAD Y  
GENEROSIDAD.**

TEXTOS MORALES

*Traducción, edición, introducción y notas a cargo de*  
**SALVI TURRÓ**



PROTEUS

Dirección editorial: **Miquel Osset Hernández**

Dirección de la colección: **Alicia García Ruiz**

Diseño gráfico de la colección: **CanalGràfic**

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del «copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Selección de textos, introducción, traducción y notas: **Salvi Turró**

© para esta edición: **Editorial Proteus**

c/ Rossinyol, 4

08445 Cànoves i Samalús

[www.editorialproteus.com](http://www.editorialproteus.com)

ISBN: 978-84-15047-91-9

Electronic version  
published by



Descartes

*Libertad y generosidad. Textos morales*

*This page intentionally left blank*



## ÍNDIX

INTRODUCCIÓN .....	11
--------------------	----

BIBLIOGRAFÍA .....	33
--------------------	----

### TEXTOS MORALS

FILOSOFÍA, SABIDURÍA, MORAL .....	43
-----------------------------------	----

Filosofía y sabiduría humana .....	45
------------------------------------	----

División de la filosofía: el lugar de la moral .....	52
--	----

Los frutos de la filosofía .....	54
----------------------------------	----

VOLUNTAD Y LIBERTAD .....	61
---------------------------	----

La experiencia de la libertad .....	63
-------------------------------------	----

La libertad como potencia positiva .....	67
--	----

Libertad y omnipotencia divina .....	73
--------------------------------------	----

Cómo evitar el error y el mal .....	78
-------------------------------------	----

LA MORAL POR PROVISIÓN .....	83
------------------------------	----

Especificidad del ámbito práctico .....	85
---	----

Máxima de adaptación a las costumbres .....	89
---	----

Máxima de la resolución .....	92
-------------------------------	----

Máxima del autodomínio .....	97
------------------------------	----

LAS PASIONES .....	105
--------------------	-----

La unión psicosomática .....	107
------------------------------	-----

Caracterización general de las pasiones .....	113
Utilidad de las pasiones .....	119
Las pasiones principales .....	121
Del amor .....	132
Nuestro poder sobre las pasiones .....	154
 LA MÁS PERFECTA MORAL .....	 171
Las emociones interiores .....	173
La generosidad .....	176
Bien supremo, beatitud y contentamiento de sí .....	183
Profesión de vida filosófica .....	210
 RELACIÓN DE TEXTOS SELECCIONADOS .....	 225

## INTRODUCCIÓN

*Salvi Turró*

*This page intentionally left blank*

Descartes nace el 1596 en La Haya de Turena. Estudia primero en el colegio jesuita de La Flèche (1606-14), y se licencia en derecho por la universidad de Poitiers (1611). Luego, movido tanto por intereses intelectuales como por el deseo de conocer mundo, emprende un largo viaje por Europa Central (1618-22). De vuelta a París, entra en relación con el círculo intelectual del padre Mersenne dedicado a la defensa del mecanicismo. Desde 1628 reside en Holanda para consagrarse exclusivamente a los estudios científicos y filosóficos: desarrolla las bases de la nueva álgebra geométrica, descubre las leyes de reflexión y refracción de la luz, y efectúa numerosos estudios de anatomía y fisiología. Fruto de este trabajo son unos primeros textos inéditos (*Reglas para la dirección del espíritu* de 1628, *El Mundo: Tratado de la Luz. Tratado del Hombre* de 1633). Sigue el período de sus grandes publicaciones: *Discurso del Método. Dióptrica, Meteoros y Geometría* el 1637, *Meditaciones Metafísicas, Objeciones y Respuestas* el 1641, *Principios de la Filosofía* el 1644 y *Las Pasiones del Alma* el 1649. Este último año, llamado por la reina Cristina, se traslada a la corte de Estocolmo donde muere en febrero de 1650.

Si la contribución de Descartes a la aparición y desarrollo de la nueva ciencia físico-matemática de la natura-

leza es indiscutible, y su replanteamiento de los temas metafísicos a partir del primado de la conciencia también es decisivo para entender el curso del pensamiento europeo del siglo XVII, su reflexión sobre la moral no parece tener el mismo peso. De hecho, ninguna de sus obras se ocupa temáticamente de ello, y la última, cuyo título parece referirse directamente a la problemática moral, se inclina más hacia lo que hoy diríamos psico-fisiología que hacia cuestiones éticas en sentido estricto. Sin embargo, una constante del pensamiento cartesiano es su apelación a la necesaria culminación de la sabiduría en la moral: desde su primer manuscrito, donde ya se subraya cómo el análisis de la mente es fundamental «para que en cada situación de la vida el intelecto muestre a la voluntad qué se ha de elegir» [1],<sup>a</sup> hasta la comprensión sistemática de la filosofía de 1644, donde el árbol del saber alcanza su cima sólo en «la más alta y perfecta moral que... es el último grado de la sabiduría» [5], pasando por la moral «por provisión» del *Discurso* y por la caracterización de la libertad como potencia positiva en la cuarta de las *Meditaciones Metafísicas*, por no mencionar las reflexiones epistolares de los últimos años a la princesa Elisabeth.

Contraste, pues, entre la ausencia de un texto específico y la apelación continua a la centralidad de la moral.

---

<sup>a</sup> Para evitar reiteraciones, en las citas de Descartes de esta introducción remetimos, entre corchetes, a la numeración de los textos seleccionados en la presente edición: en ellos, al inicio de cada pasaje, el lector encontrará la referencia a la edición canónica de las obras del filósofo (cf. Bibliografía).

¿O quizá se trata de una «transversalidad» tan esencial a la problemática ética que obliga a no situarla en ningún lugar y, a la vez, por doquier? Esta «peculiaridad» de la reflexión moral en el cartesianismo ha hecho escribir a uno de sus más recientes comentaristas: «esta constatación, en lugar de disminuir la importancia filosófica de la moral, no hace más que subrayar la originalidad profunda y, según esperamos mostrar, la riqueza inagotable... Que la moral no sea una disciplina como las otras y orgánicamente ligada a ellas en la totalidad de un sistema nos parece que es una de las más profundas evidencias del cartesianismo y no una laguna en la filosofía de Descartes». <sup>b</sup> En cualquier caso, esta situación permitirá entender al lector por qué un libro como este, que pretende editar la «moral cartesiana», solo puede presentarse en la forma de una recopilación de los textos donde Descartes reflexiona sobre la moral, y a través de los cuales puede intentarse reconstruir su sentido y alcance.

Ahora bien, a pesar de la dispersión textual y los casi veinte años que median entre la primera alusión a la moral en la regla I y las importantes cartas a la princesa Elisabeth de 1645-46, no sólo puede reconocerse un hilo conductor unitario en la reflexión cartesiana, sino incluso unas tesis capitales que articulan su comprensión de las cuestiones éticas. Por ello, una antología de sus textos puede presentarse según un cierto «orden»

---

<sup>b</sup> P. Guenancia, *Live Descartes*, París, Gallimard, 2000, pp. 202-203.

y no como una mera sucesión cronológica de manifestaciones heterogéneas. Es decir, a pesar de todo, hay ciertamente una «moral de Descartes». Intentemos a continuación delimitar los ejes de su propuesta.

El centro de la reflexión cartesiana radica en la libertad. Del mismo modo que cada uno, reflexionando sobre sí, se apercibe de su existencia o de que posee una facultad de comprensión intelectual,<sup>c</sup> igualmente «tenemos inmediatamente conciencia de nuestra libertad» [15], pudiendo «incluirse entre nuestras nociones más comunes» [10]. A pesar de las paradojas metafísicas y teológicas entre libertad humana y omnisciencia divina,<sup>d</sup> la voluntad libre es un dato de conciencia tan inmediato que «el conocimiento de la existencia de Dios no nos debe impedir [por su omnipotencia] estar seguros de nuestro libre arbitrio, pues lo experimentamos y sentimos en nosotros mismos» [18]. Esta capacidad de querer o de determinarnos no conoce las limitaciones del entendimiento: mientras que éste avanza lentamente según los procedimientos de análisis y síntesis para mantenerse en la evidencia exigible del conocimiento cierto,

---

<sup>c</sup> Véase las *Meditations Metafísicas* II-IV como lugar temático en que Descartes, partiendo de la constatación de nuestra existencia como principio de la filosofía, efectúa el análisis de las diversas facultades de la mente hasta llegar a la libertad y voluntad.

<sup>d</sup> Téngase presente no sólo las tradicionales disputas escolásticas al respecto, sino el siglo XVII como marco de las grandes discusiones teóricas y dogmáticas sobre la libertad entre luteranos, calvinistas, jansenistas, molinistas, etc., discusiones que tendrán su correlato filosófico en autores como el mismo Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke o Leibniz.



aquella sobrepasa tales restricciones pues es capaz de desear cualquier cosa, incluso oponiéndose o prescindiendo de las opiniones más razonables. Tanto es así que «solamente la voluntad experimento en mí tan grande que no concibo la idea de ninguna otra más amplia ni extensa» [9]. La diferencia entre entendimiento y voluntad es radical, hasta el punto que Descartes puede afirmar que la causa de los errores y males deriva «de esta potencia positiva que tenemos de seguir lo peor aun viendo lo mejor» [14].

Observemos, no obstante, lo siguiente: precisamente porque se trata de una «potencia real y positiva de determinarse» [13], es decir, de una causa productora que quiere generar realidad en nuestra conducta —y, a través de ella, en el mundo—, la libertad es tanto más poderosa cuanto más se incrementa su capacidad de obrar. Pues bien, en la medida que el entendimiento ofrece un conocimiento de la realidad y de lo que sea mejor, se comprende que la diferencia entre ambas facultades no sea tanto de contraposición irreconciliable cuanto de complementariedad, pues si la libertad se deja iluminar por el intelecto aumentará su eficiencia y, por tanto, su capacidad creadora y transformadora de la realidad será máximamente efectiva: ni intelectualismo ni voluntarismo moral, sino reciprocidad entre entendimiento y voluntad. Por eso, la regla de oro de que el error (y el mal) puede evitarse si contenemos la voluntad en los límites del entendimiento [20] no entra en contradicción con la libertad, ya que se trata de una autolimitación —volun-

taria, por consiguiente— que está al servicio justamente de incrementar nuestra potencia de actuar. En este sentido y en relación a las discusiones tradicionales,<sup>e</sup> Descartes puede defender que la «indiferencia que siento cuando no me inclino por un lado más que por otro por el peso de ninguna razón es el menor grado de libertad, y es antes un defecto del conocimiento que una perfección de la voluntad» [12]. O a la inversa, y llevando la cuestión a su límite: «si yo conociera claramente lo que es verdadero y bueno, nunca debería esforzarme en deliberar qué juicio y qué elección debería tomar, y así sería completamente libre sin ser nunca indiferente» [12].

Por tanto, el buen uso de la libertad, y a la vez su máxima eficiencia, depende de su interacción con el entendimiento. En el plano estrictamente cognoscitivo tal interrelación es clara: «si me abstengo de juzgar sobre una cosa cuando no la concibo con suficiente claridad y distinción, es evidente que hago un buen uso [de la voluntad] y no me equivoco» [20]. Pero la cuestión es diferente cuando se trata del ámbito de la conducta humana, propio de la problemática moral. Ya sea porque el tiempo de la acción a menudo no puede esperar a efectuar un análisis cognoscitivo exhaustivo de cada situación, ya sea porque la pluralidad fáctica y la

---

<sup>e</sup> Recuérdese, por ejemplo, la conocida paradoja del asno de Buridán. Atribuída a Joannes Buridanus (1300-1358), la paradoja dice que un burro fue incapaz de escoger entre dos montones de paja idénticos, y murió de hambre. (Nota del Editor)

infinitud de circunstancias vitales resultará siempre imponderable, en cualquier caso lo específico —*de jure* y no meramente *de facto*— de la praxis es justamente su irreductibilidad a la dinámica cognoscitiva: «en las cosas referentes a la conducta humana, podría desearse una certeza tan grande como la exigida para la ciencia, pero que en ellas ni se ha de buscar ni de esperar tal certeza se demuestra fácilmente» [26].

¿Cómo se relacionan en el ámbito práctico entendimiento y voluntad? Ciertamente no en el sentido de decidírnos por la evidencia ya que, por definición, ésta nunca es completa. Pero aun así, el entendimiento puede seguir guiando la voluntad en otro sentido más general y que le permite precisamente responder a los imperativos de las circunstancias: en caso que alguna de las alternativas posibles tenga más probabilidad de acierto que las otras, habremos de decidir por ésta, siguiendo así «las opiniones más moderadas y más alejadas de los excesos, puestas en práctica normalmente por los más sensatos» [27]; y en el caso extremo de decisiones sobre cuestiones donde no hay ningún tipo de consenso ni opinión más sensata que otras, entonces «si la acción no debe aplazarse, la razón exige que escojamos una y que, después de haberla escogido, la sigamos con la misma constancia que la hubiéramos juzgado cierta» [30].

Observemos como tanto en el seguimiento de las alternativas más probables como en determinarse por cualquiera de las equiprobables, Descartes no propone en absoluto una moral del conformismo —como a veces se

ha interpretado—, sino todo lo contrario: «debemos tomar partido» [66]. La libertad, respondiendo a los imperativos de la vida, nos mueve siempre a obrar librándonos de una indiferencia paralizante, y el entendimiento, aunque sólo sea con aquellas máximas generales, le imprime la dirección que, en función de la incertidumbre de las circunstancias, resulta previsiblemente —esto es, en la medida de nuestras posibilidades— más eficaz. Además, quien se comporta según este patrón puede liberarse de los remordimientos y arrepentimientos que, no sólo generan sufrimiento, sino que a menudo obstaculizan la misma acción con prevenciones inútiles, pues «si hacemos siempre lo que nos dicta la razón, nunca tendremos motivo para arrepentirnos, aunque finalmente los acontecimientos nos hagan ver que nos hemos equivocado, pues no habrá sido por nuestra culpa» [63].

Dado lo anterior, se entiende que la reflexión moral cartesiana no se caracterice por consideraciones de tipo deontológico: ni en el sentido fuerte de una justificación de las normas morales, ni tan sólo en el sentido débil de subrayar el papel capital de la normatividad en las cuestiones prácticas. De hecho, como el lector comprobará fácilmente, no hay en Descartes ninguna atención o tematización de la vertiente normativa de la moral. Y, en efecto, si la pluralidad de circunstancias vitales es *de jure* imponderable y, por tanto, cada situación determinada implica elementos propios, entonces el juego entre análisis racional y decisión no se puede nunca reducir mecánicamente a un sistema de preceptos: tanto porque siempre habrá

situaciones nuevas para las que no tenemos normas adecuadas, como porque, incluso teniéndolas, su aplicación al caso exige una ponderación de datos no subsumible automáticamente en la ley general, obligando a que cada cual aplique en concreto su voluntad y entendimiento. Por eso, en lugar de entrar en la casuística de normas y casos, Descartes se limita a sostener genéricamente que «basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor posible para obrar de la mejor manera» [71].

En cambio, hay otro tema en la tradición filosófica recogido y ampliamente discutido por Descartes, dada su incidencia en el mecanismo de la decisión: la vida emotiva. Justamente porque el hombre se define fundamentalmente por el dinamismo intelectual y volitivo, merecen una atención especial todos aquellos elementos capaces de influir en la conciencia disminuyendo (o incrementando) su capacidad de obrar. Si la «mente» o «alma» es siempre actividad consciente, «pueden denominarse en general pasiones... los pensamientos que son excitados en el alma sin el concurso de la voluntad y, consiguientemente, sin ninguna acción que provenga de ella, sólo por las impresiones que hay en el cerebro» [42]. A diferencia, empero, de las sensaciones externas que ciertamente son percibidas por la mente pero en tanto que procedentes de otros objetos, las pasiones provienen directamente de nuestro cuerpo y sus disposiciones. Y como «el alma está real y sustancialmente unida al cuerpo, no por su situación o disposición... sino que está unida por una unión verdadera» [38], se entiende

que las pasiones sean sentidas con tal intensidad que «se refieren particularmente al alma» [41], es decir, son vividas (sufridas) por el alma en el alma misma.

Si las consideramos sólo como sentimientos debidos a asociaciones de estímulo-respuesta corporales [42, 49] que «incitan y disponen el alma de los hombres a querer las cosas a las que preparan sus cuerpos: así, el sentimiento del miedo incita a querer huir, el de la audacia a querer combatir, etc.» [43], no sólo hay que conceder que las pasiones tienen una función vitalmente necesaria, sino incluso que «los hombres a quienes más conmueven son capaces de gustar la máxima dulzura en esta vida» [43]. El problema moral no radica en las pasiones mismas, sino en su uso. Si la conciencia se deja llevar por tales esquemas corporales automatizados, decrece, si no desaparece totalmente, su capacidad de autodeterminación: en los espíritus débiles la «voluntad no se determina a seguir ciertos juicios, sino que se deja llevar continuamente por las pasiones presentes que, siendo a menudo opuestas unas a otras, la empujan cada una hacia su lado y, usándola para combatir contra ella misma, ponen el alma en el estado más deplorable posible» [53]. En este sentido, el control sobre las pasiones equivale a alcanzar la plena posesión de uno mismo, desprendiéndonos de las inercias adquiridas en un pasado inconsciente sedimentado en los mecanismos neurofisiológicos —reflejos condicionados y condicionamientos operantes originados desde el nacimiento y la primera infancia [49, 52]— que, en su automatismo,

nos condena a una minoría de edad «práctica», paralela a la minoría de edad teórica de quien no es capaz de desprenderse de las opiniones recibidas.

La clave para el dominio de las pasiones consiste en una cierta administración del tiempo que permita distanciarnos de la inmediatez abriendo espacio a la libertad, esto es, a nuestra capacidad de obrar. Como el dinamismo pasional remite a hábitos adquiridos y éstos son siempre una asociación temporal entre estímulo y respuesta, es preciso introducir una cesura entre la vivencia de la pasión y nuestra respuesta: «cuando la ejecución de una pasión puede demorarse, es preciso abstenerse de efectuar ningún juicio de inmediato y divertirse con otros pensamientos hasta que el tiempo y el reposo hayan apaciguado la emoción de la sangre..., cuando la pasión incita a acciones que deben resolverse sobre la marcha, es necesario que la voluntad considere especialmente y siga las razones opuestas a las que la pasión presenta aunque parezcan menos fuertes» [57]. Se trata, pues, de practicar una especie de distanciamiento respecto a nuestra conducta inmediata parecido al que tiene lugar en las representaciones teatrales entre el espectador y la acción dramática [55, 60, 67, 75]. Viéndonos como en un escenario, nos separamos de nuestros automatismos y sufrimientos: «intuición» esta que, interrumpiendo el tiempo cotidiano, permite disponer de un tiempo reflexivo que, por breve que sea, rompe ya la cadena de asociaciones habituales, permitiendo así entrar en escena a la libertad iluminada por el entendimiento. Y una vez

hemos tenido «un pensamiento mientras se ha gozado de libertad de espíritu, vuelve después» [65], de manera que ahora la sucesión del tiempo juega en sentido contrario a la pasión, creando nuevos hábitos que fortalecen progresivamente el uso de nuestras facultades.

Ciertamente hay que tener presente el límite de esta terapia espiritual, pues tales remedios «no bastan para impedir los desórdenes procedentes del cuerpo, sino sólo para hacer que el alma no esté ofuscada y pueda mantener libre su juicio» [58], es decir, presuponen al menos un correcto funcionamiento de la unidad psicosomática. En efecto, «no podemos responder absolutamente de nosotros mismos más que mientras somos conscientes, y es menos importante perder la vida que perder el uso de la razón... y el alma nada teme de más perjudicial que estar atada a un cuerpo que le prive enteramente de su libertad» [65]. Ante las «enfermedades que, privando del poder de razonar, privan también a uno de disfrutar de la satisfacción del espíritu racional» [65], se entiende que para Descartes la moral también se ocupe, en cierto modo, de la salud del cuerpo como su supuesto necesario: por esto, en el árbol de la filosofía, «la más alta y perfecta moral, presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias» [4], mantiene una conexión con la medicina, como la otra rama aplicada del saber. Conexión compleja y ambivalente en el texto cartesiano, que parece evolucionar desde una posición inicial bastante optimista, en que la nueva ciencia promete una nueva medicina que evitará «una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo



como del espíritu, e incluso el debilitamiento de la vejez» [6], a una consideración final más prudente que, constando más progresos en la nueva física que en la medicina, reconoce que «en lugar de encontrar los medios para conservar la vida, he encontrado otro más adecuado y seguro como es no temer la muerte» [7].

Prescindiendo del caso de las enfermedades psicósomáticas, «no existe alma tan débil que no pueda, si es bien conducida, adquirir un dominio absoluto sobre sus pasiones» [53]. Si antes decíamos que el distanciamiento temporal respecto a la pasión interrumpe el mecanismo asociativo del cuerpo e inicia un dinamismo en sentido contrario, abriendo el espacio a la acción del entendimiento y la voluntad, conviene observar ahora que esta actividad de nuestras facultades también es «sentida» por la conciencia, pero ahora no como una vivencia pasiva, sino como sentimiento de su propia actividad racional. A tales afecciones «excitadas en el alma por el alma misma» [60] Descartes llama «emociones interiores», las cuales, al hacernos sentir nuestra potencia de obrar, «nos afectan de más cerca y tienen, por tanto, mucho más poder sobre nosotros que las pasiones respectivas» [60]. El ejercicio intelectual y volitivo<sup>f</sup> provoca así una corriente emotiva capaz de oponerse y vencer las pasiones. De aquí que la virtud y emoción suprema no pueda ser otra que la originada por el constante ejercicio de la libertad iluminada por el entendimiento, es

---

<sup>f</sup> En el lenguaje escolástico: las virtudes intelectuales y morales.

decir, la virtud y sentimiento con que experimentamos la plena posesión de nosotros mismos: tal es, para Descartes, la generosidad que consiste «en saber que no hay nada que le pertenezca verdaderamente más que la libre disposición de sus voliciones..., y en que se siente en sí mismo una resolución firme y constante de usarla bien, es decir, de no dejar nunca voluntariamente de emprender y ejecutar cuando juzgue ser lo mejor» [62].

Los temores y sufrimientos debidos al imperio de la fortuna ofrecen un caso paradigmático de esta «libre disposición de nuestras voliciones». Al representarnos como posibles situaciones o acontecimientos que no lo son (al menos para nosotros), se generan deseos y anhelos que, al no poder realizarse, producen efectivamente angustia, dolor y las pasiones derivadas. Frente a ello, «hemos de representarnos que es imposible que nada ocurra de modo distinto a como ha sido determinado de toda la eternidad por la Providencia divina, de manera que la Providencia viene a ser como una especie de fatalidad o necesidad inmutable que hemos de oponer a la fortuna para destruirla, pues ésta es una quimera que no procede más que del error de nuestro entendimiento» [35]. En efecto, bajo tal representación el intelecto nos hace ver que, si realmente el objetivo propuesto está completamente fuera de nuestro alcance,<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> En caso contrario, el mismo entendimiento nos presentaría los medios y la posibilidad relativa de alcanzar tal fin, situación que nos remitiría nuevamente al tema de la probabilidad y la resolución.

no hay forma de conseguirlo, de modo que, al comprender tal imposibilidad como necesaria, la voluntad, renunciando a actuar, limita la acción pero a la vez aumenta su potencia. El autodomínio, frente al sentido puramente negativo que de entrada parece tener su formulación —«tratar siempre de vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y en cambiar mis deseos antes que el orden del mundo» [34]—, es expresión de la máxima actividad y potencialidad del ser humano: luz del entendimiento al reconocer nuestros límites, máximo poder de la voluntad sobre las pasiones al eliminar deseos imposibles, plena capacidad de obrar al reorientarnos para actuar allí donde efectivamente nuestra acción puede ser eficaz. Si en el ámbito teórico constatar los límites del conocimiento no es signo de ignorancia sino de saber, en el ámbito práctico circunscribir los deseos a cuanto se halla verdaderamente a nuestro alcance es la sabiduría suprema.

Llegamos así al último punto de la moral cartesiana: la reflexión de sus últimos años —con ocasión del diálogo emprendido con la princesa Elisabeth sobre el *De vita beata* de Séneca— acerca del bien supremo y la beatitud [63], es decir, sobre lo que constituiría «la más alta y perfecta moral» según los *Principios de la Filosofía*. En este punto, confluyen todas las reflexiones anteriores y, a la vez, hallan su culminación a través de un diálogo con las doctrinas morales del helenismo [64, 68].

Sin duda el bien supremo para el hombre sólo puede consistir en la reciprocidad de virtud y felicidad: «la

virtud, que es la diana, no es demasiado por sí misma si la vemos aislada, y el contentamiento, que es el premio, no puede adquirirse si no es siguiendo la virtud» [64]. Ahora bien, esta reciprocidad sólo es posible si la concebimos corrigiendo las perspectivas unilaterales de estoicos y epicúreos. Si, como los primeros, sólo subrayamos la vertiente del esfuerzo para el autocontrol, resulta entonces una virtud «tan severa y enemiga del placer... que no ha tenido como seguidores más que melancólicos o espíritus enteramente separados del cuerpo» [64]. En este sentido, «Epicuro no se ha equivocado al considerar en qué consiste la beatitud y cuál es el motivo o fin a que tienden nuestras acciones, a saber, el placer en general» [64]. Sin embargo, el único goce que realmente depende de nosotros y, por tanto, podemos poseer plenamente es el que se desprende de la generosidad. Al ejercer nuestra capacidad activa de obrar experimentamos el poder sobre nosotros mismos y este sentimiento produce el estado de pleno «contentamiento de sí» que caracteriza la verdadera beatitud: «el buen uso del libre arbitrio es el mayor de todos los bienes, también es el más propiamente nuestro y el que más nos importa, de donde se sigue que nuestro mayor contentamiento procede de él. Así, por ejemplo, vemos que el reposo del espíritu y la satisfacción interior que sienten en sí mismos quienes saben que nunca dejan de hacer lo mejor —tanto para conocer un bien como para adquirirlo— son un placer incomparablemente más dulce, duradero y sólido que todos los otros» [68]. Y en

la medida que tal estado nos libera intelectual y volitivamente de la sumisión a la pretendida fortuna por el reconocimiento de los límites de nuestra acción, «no hay ninguna duda de que los más pobres o desgraciados de la fortuna o de la naturaleza puedan estar completamente contentos y satisfechos como los otros, aunque no disfruten de tantos bienes» [63].

Por otro lado, este estado de contentamiento de sí es capaz de imprimir una orientación tan positiva a la vida emotiva que consigue liberar las pasiones de la pasividad esclavizadora a que tienden por sí solas, insertándolas fructíferamente en el seno mismo de la beatitud. Caso paradigmático de tal conjunción es la carta a Chanut sobre la naturaleza del amor [53], donde la coimplicación entre los momentos intelectual y pasional del amor puede extenderse incluso al amor de Dios. Desde esta perspectiva final de su reflexión moral, Descartes puede decir «la filosofía que yo cultivo no es tan bárbara ni feroz que rechace el uso de las pasiones. Al contrario, es en ellas exclusivamente que pongo toda la dulzura y felicidad de esta vida» [46], hasta el punto que son «casi todas buenas y tan útiles para la vida que nuestra alma no tendría motivo alguno para querer permanecer unida al cuerpo un instante más si no pudiera sentir las» [45].

Puede afirmarse, pues, que la interdependencia entre libertad, entendimiento, resolución y autodominio genera una moral al servicio de la vida como uso pleno de nuestras capacidades y estado de máxima actividad respecto a nosotros mismos y el mundo: «como la

misma razón natural nos enseña también que tenemos siempre más bienes que males en esta vida y que no hemos de renunciar a cosas ciertas por otras inciertas, creo que, con esto, nos está enseñando que verdaderamente no hemos de temer la muerte, pero que tampoco hemos de buscarla» [74]. Pleno uso de todas nuestras capacidades que, por ello mismo, lejos de oponer la dimensión espiritual a la corporal, incluye nuestra corporalidad como parte irrenunciable de nuestro ser: «el placer del alma en que consiste la beatitud no es inseparable de la alegría y el gozo del cuerpo» [67], «mi contentamiento es aún más perfecto al participar de él mis sentidos, pues no soy tan severo como para negarles nada de lo que un filósofo pueda permitirse sin ofender su conciencia» [70], «la regla principal que he observado siempre en mis estudios y de la que más me he servido para adquirir algún conocimiento, ha sido no emplear nunca más que unas pocas horas por día en los pensamientos que ocupan la imaginación, y pocas horas por año a los que ocupan el entendimiento solo, dedicando todo el resto del tiempo al descanso de los sentidos y al reposo del espíritu» [72].

Con este enraizamiento de la moral en la existencia inmediata, el texto cartesiano refleja una concepción de la vida filosófica, en tanto que culminación de la dimensión moral, en perfecta continuidad con las escuelas de la antigüedad. Lejos de una comprensión —como quizá sea la nuestra o de la «modernidad»— de la moral o de la filosofía como mera reflexión o argu-

mentación académicas sobre cuestiones de fundamentación o principios, la filosofía cartesiana, como sabiduría capaz de iluminar el uso de la libertad potenciando su eficiencia, transforma la existencia humana, de modo que el mismo filósofo se convierte en maestro moral y su vida en profesión de vida ética: «me propuse revisar las diversas ocupaciones de los hombres en esta vida para intentar escoger la mejor» [71], de modo que «me he vuelto tan filósofo que desprecio la mayor parte de cosas que suelen apreciarse, y aprecio algunas otras que no tenemos por costumbre apreciar» [70].

En este sentido, no deja de ser paradójico que Descartes —el referente del partido de los «modernos» en la polémica francesa del siglo XVII con los «antiguos»—, en la temática de la sabiduría y la más perfecta moral, que justamente constituye la cima de su comprensión de la filosofía, se mueva enteramente en el horizonte de los antiguos. En este, como en otros puntos, los tópicos historiográficos suelen ser mala compañía frente a la lectura directa de textos y autores. Expuestas las líneas maestras de la moral cartesiana, es hora de ceder la palabra al propio Descartes y que el lector juzgue hasta qué punto la ausencia de un libro específico sobre moral queda suficientemente compensada por reflexiones que, a pesar de estar diseminadas por toda su obra, muestran un hilo conductor unitario suficientemente consistente y sugerente, como se ha intentado mostrar en esta introducción.

**Aín, verano 2010**

*This page intentionally left blank*



## BIBLIOGRAFÍA

La edición de referencia para citar Descartes es la de Ch. Adam y P. Tannery: *Oeuvres de Descartes*, 11 volúmenes, reeditado por J. Vrin, París, 1973-78. Encabezando cada pasaje seleccionado, entre paréntesis, remitimos siempre a ella [AT] indicando el volumen en cifras romanas y la página en cifras árabes. Hay también dos buenas recopilaciones de las obras y cartas principales de Descartes: A. Bridoux, *Descartes, oeuvres et lettres*, París, Ed. Gallimard, 1953; F. Alquié, *Descartes, oeuvres philosophiques* (3 vol.), París, Ed. Garnier, 1963-1973. En relación a los textos cartesianos sobre moral debe indicarse la antología de N. Grimaldi, *Descartes. La Morale*, París, J. Vrin, 1992, así como la edición de J.M. Beyssade y M. Beyssade, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, París, Flammarion, 1989.

*Las obras de Descartes han sido traducidas en su mayoría al español. Sin ánimo de exhaustividad, pueden consignarse especialmente las siguientes ediciones*

*Reglas para la dirección del espíritu*, introducción, traducción y notas per J. M. Navarro Cordón, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

*El Mundo. Tratado de la luz*, edición bilingüe, traducción y notas de S. Turró, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.

*El Mundo. Tratado del hombre*, traducción de G. Quintás; Madrid, Alianza Universidad, 1991.

*Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, introducción y traducción de G. Quintás, Madrid, Ed. Alfaguara, 1981.

*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, introducción y traducción de Vidal Peña, Madrid, Ed. Alfaguara, 1977.

*Los principios de la filosofía*, traducción de G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995.

*Observaciones al programa de Regius*, traducción de G. Quintás, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1980.

*Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba Editorial, Barcelona, 1999.

*Las pasiones del alma*, traducción de F. Fernández Buey, Barcelona, Ed. Península, 1972.

*Para el lector interesado en introducirse en el estudio del pensamiento cartesiano, los títulos siguientes son buenas exposiciones generales de su filosofía*

Garin, E.; *Vita e opere de Cartesio*, Roma, Laterza, 1984 (trad. en Barcelona, Crítica, 1989).

Gaukroger, S.; *Descartes. An intellectual biography*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

Grimaldi, N.; *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, París, J. Vrin, 1978.

Guenancia, P.; *Lire Descartes*, París, Gallimard, 2000.

Rodis-Lewis, G.; *L'oeuvre de Descartes* (2 vol.), París, J. Vrin, 1971:

- *Descartes et le rationalisme*, PUF, París, 1971 (trad. en Barcelona, Oikos-Tau, 1971).
- *Descartes. Biographie*, París, Calmann-Lévy, 1995 (trad. en Barcelona, Península, 1996).

Turró, S.; *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1985.

*Como en todos los grandes autores de la historia de la filosofía, para un estudio en profundidad de Descartes son enormemente útiles los registros, léxicos y comentarios bibliográficos y revistas especializadas*

AA.VV.; *Introducció als estudis cartesianes. Butlletí bibliogràfic*; Barcelona, Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, IV Separata, 1991.

Chappel, V., y Doney, W.; *Twenty-five Years of Descartes Scholarship, 1960-1984: A bibliography*, Garland, Nueva York, 1987.

Crapulli, G. i Boscherini, E. G.; *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969.

Equipe Descartes (CNRS); *Bulletin Cartésien en Archives de Philosophie*, París, 1972 i ss.

Gilson, E.; *Index scolastico-cartésien*, Alcan, París, 1913.

Guilbert, A.; *Bibliographie des oeuvres de R. Descartes au XVIIe siècle*, CNRS, París, 1976.

Marion, J.-L. y Armogathe, J.-R.; *Index des Regulae ad directionem ingenii de R. Descartes*, Edizione dell'Ateneo, Roma, 1976.

- et altera.; *Index des Meditationes de Prima Philosophia de Descartes*, Ed. Belles Lettres, París, 1996.

Robinet, A.; «Cogito 75». *Descartes, Méditations Métaphysiques: texte et indexation automatisée, tableau de formes lexicales*, J. Vrin, París, 1976.

Rodis-Lewis, G.; *Descartes. Textes et débats*, Librairie Générale Française, París, 1984.

Sebba, G.; *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literatur, 1800-1960*, M. Nijhoff, La Haia, 1964.

*Finalmente, consignamos las principales monografías y estudios sobre los diversos aspectos de la filosofía cartesiana, fuente de lectura y consulta recomendables en cualquier aproximación especializada:*

Alquié, F.; *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, París, 1950.

Beck, L. J.; *The method of Descartes: a study of the «Regulae»*, Clarendon Press, Oxford, 1952.

- *The metaphysics of Descartes: a Study of the Meditations*, Clarendon Press, Oxford, 1965.

Beysade, J. M.; *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, París, 1979.

Brunschwig, L.; *Descartes*, Rieder, París, 1937.

Cavaillé, J. P.; *Descartes, la fable du monde*, J. Vrin, París, 1991.

Clarke, D. M.; *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester University Press, 1982 (trad. en Madrid, Alianza, 1986).

Dumont, P.; *Descartes et l'esthétique*, PUF, París, 1997.

Garber, D.; *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, 1992.

Gäbe, L.; *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*, Meiner, Hamburg, 1972.

Gilson, E.; *La doctrine cartésienne de la liberté*, F. Alcan, París, 1913.

- *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, J. Vrin, París, 1930.

Gómez Pin, V.; *Descartes: la exigencia filosófica*, Akal, Madrid, 1996.

Gouhier, H.; *La pensée religieuse de Descartes*, J. Vrin, París, 1924 (1970<sup>2</sup>).

- *Les premières pensées de Descartes*, J. Vrin, París, 1958.

- *La pensée métaphysique de Descartes*, J. Vrin, París, 1962.

Grimaldi, N.; *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin 1988.

Guérout, M.; *Descartes selon l'ordre des raisons* (2 v.), Aubier, París, 1953.

- Hamelin, O.; *Le système de Descartes*, F. Alcan, París, 1921.
- Hintikka, J.; «“Cogito, ergo sum”, Inference or Performance?», *The Philosophical Review*, 1962, 1963.
- Kambouchner, D.; *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, París, Albin Michel, 1995
- Laporte, J.; *Le rationalisme de Descartes*, PUF, París, 1951.
- Jaspers, K.; *Descartes und die Philosophie*, De Gruyter, Berlín, 1937 (trad. Buenos Aires, Leviatán, 1949).
- Marion, J.-L.; *Sur l'ontologie grise de Descartes*, J. Vrin, París, 1975.
- *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, París, 1981.
- *Le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, París, 1986.
- Mesnard, P.; *Essai sur la morale de Descartes*, París, 1936.
- Natorp, P.; *Descartes Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Elwert, Marburg, 1882.
- Ramirez, J.; *Dubtar i actuar. El problema de la direcció vital des de la filosofia cartesiana*, Lleida, Pagès editors, 2003.
- Robinet, A.; *Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes*, J. Vrin, París, 1996.
- Röd, W.; *Descartes' Erste Philosophie*, Kant-Studien Ergänzungshefte, Bonn, 1971.
- Rodis-Lewis, G.; *L'individualité selon Descartes*, J. Vrin, París, 1950.
- *La morale de Descartes*, París, PUF, 1998.

Sales, J. et altera; *Estudis Cartesians*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996.

Sirven, J.; *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Imprimerie du Sud-Ouest, Albi, 1928.

Vicens, J. A.; *Meditació i metafísica en Descartes*, Anthropos, Barcelona, 1991.

Vuillemin, J.; *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, PUF, París, 1960.

Wahl, J.; *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, J. Vrin, París, 1953<sup>2</sup>.

Weber, J. P.; *La constitution du texte des «Regulae»*, SEDES, París, 1964.

Williams, B.; *Descartes. The project of pure Enquiry*, Cambridge University Press, 1978 (trad. en Madrid, Cátedra).

Xirau, J.; *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, Barcelona, 1927.

*This page intentionally left blank*



Descartes

*Libertad y generosidad. Textos morales*

*This page intentionally left blank*

*Filosofía, sabiduría, moral*

*This page intentionally left blank*

[1]. *Reglas para la dirección del espíritu, I (AT, X, 360-361)*

Como todas las ciencias no son más que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma por más diferentes que sean las materias a que se aplica —no recibiéndola de éstas más diversidad que la luz solar de la variedad de cosas que ilumina—, no se ha de limitar el espíritu, pues el conocimiento de una verdad no impide —como suele ocurrir en las artes— el descubrimiento de otras, sino que más bien nos ayuda. Me parece sorprendente que muchos escruten atentamente las costumbres de los hombres, las virtudes de las plantas, el movimiento de los astros, las transmutaciones de los metales y objetos de disciplinas semejantes, mientras que casi nadie piensa en el buen sentido —es decir, en esta sabiduría universal—, cuando todas las otras cosas no han de apreciarse tanto por sí mismas cuanto por lo que le aportan. Por esto, no es sin motivo que proponemos esta regla como la primera de todas, pues nada nos aleja más del camino correcto para buscar la verdad que dirigir los estudios a algunos fines particulares en lugar de aquel fin general. Y

no me refiero a fines erróneos y condenables como son la gloria vana o el lucro vergonzoso, pues es claro que las razones falsas y el ingenio vulgar conducen a ellos por un camino más corto que el conocimiento sólido de la verdad. Me refiero más bien a los fines honestos y loables que a menudo nos engañan más sutilmente que aquellos: así, cuando buscamos las ciencias útiles para la comodidad de la vida, o aquel placer que se obtiene de la contemplación de la verdad y que es casi la única felicidad completa y exenta de todo dolor en esta vida. Pueden esperarse legítimamente, en efecto, tales frutos de las ciencias, pero si pensamos en ellos mientras estudiamos, a menudo nos hacen omitir muchas cosas necesarias para el conocimiento de otras porque de entrada nos parecen inútiles o poco interesantes. Debemos convencernos que todas las ciencias están conectadas entre sí de manera que es mucho más fácil aprenderlas todas conjuntamente que separar una de las otras. Por tanto, si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe optar por una ciencia particular —todas están unidas entre sí y dependen unas de otras—, sino que piense sólo en incrementar la luz natural de la razón —no para resolver esta o aquella dificultad de la escuela, sino para que en cada situación de la vida el intelecto muestre a la voluntad qué se ha de elegir—, y pronto se admirará de haber hecho muchos y mayores progresos que quienes estudian cosas particulares, y de haber conseguido no sólo lo mismo que los otros desean sino cosas más elevadas de lo que podíamos esperar.

[2]. *Carta-prefacio al traductor de los Principios de la Filosofía (AT, IX-2, 2-5)*

Primero querría explicar qué es la filosofía, empezando por las cosas más comunes como que la palabra *filosofía* significa el estudio de la sabiduría, y que por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en los quehaceres, sino un conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la conducta de su vida como para la conservación de la salud y la invención de todas las artes. Y para que este conocimiento sea tal es necesario deducirlo de las primeras causas, de modo que para adquirirlo —lo que propiamente se llama filosofía— es preciso comenzar por la búsqueda de esas primeras causas, es decir, los principios; y tales principios deben cumplir dos condiciones: que sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando se aplica atentamente a considerarlos, y que de ellos dependa el conocimiento de las otras cosas, de modo que pueden ser conocidos sin ellas pero no recíprocamente éstas sin ellos, después de lo cual hay que intentar deducir de estos principios el conocimiento de cuanto depende de ellos, no habiendo nada en toda la serie de deducciones que no sea manifiesto. Ciertamente nadie más que Dios es perfectamente sabio —es decir, tiene un conocimiento completo de la verdad de todas las cosas—, pero

puede decirse que los hombres tienen más o menos sabiduría según tengan más o menos conocimiento de las verdades más importantes.

Seguidamente consideraría la utilidad de esta filosofía, mostrando que —dado que se extiende a todo cuanto el espíritu humano puede saber— sólo ella nos distingue de los más salvajes y bárbaros, y que una nación es tanto más civilizada y educada cuanto mejor filosofan sus hombres, y así que el mayor bien de un estado es tener filósofos verdaderos. Además, para cada hombre en particular, no sólo es útil vivir con los que se aplican a tal estudio, sino que es incomparablemente mejor aplicarse él mismo, como, sin duda, es mucho mejor servirse de los propios ojos para guiarse y disfrutar con ello de la belleza de los colores y de la luz que tenerlos cerrados y ser guiado por otros, aunque esto último es aún mejor que tenerlos cerrados y no tenerse más que uno mismo por guía. Pues bien, vivir sin filosofar es propiamente tener los ojos cerrados, y el placer de ver todas las cosas que nuestra vista descubre no es en nada comparable a la satisfacción que da el conocimiento de las que encontramos por la filosofía; y finalmente este estudio es más necesario para regular nuestras costumbres y conducirnos en esta vida que el uso de nuestros ojos para guiar nuestros pasos. Las bestias, que sólo han de conservar su cuerpo, se ocupan continuamente de alimentarlo, pero los hombres, cuya parte principal es el espíritu, deberían emplear su principal cuidado en la búsqueda de la sabiduría, que es su verdadero alimento; y estoy con-



vencido que muchos no dejarían de hacerlo si tuvieran la esperanza del éxito y si supieran que son capaces. No hay alma tan innoble que permanezca tan fuertemente atada a los objetos de los sentidos que no se aparte alguna vez para desear algún otro bien mayor, aunque ignore a menudo en qué consiste. Los más favorecidos de la fortuna, que tienen en abundancia salud, honores y riquezas, no están más exentos de este deseo que los otros: al contrario, estoy convencido que son ellos quienes suspiran con más ardor por otro bien, superior a cuantos poseen. Este bien supremo, considerado por la razón natural sin la luz de la fe, no es más que el conocimiento de la verdad por sus causas primeras, es decir, la sabiduría, cuyo estudio es la filosofía. Y como todas estas cosas son completamente verdaderas, no sería difícil convencerse si estuvieran bien deducidas.

Pero como la experiencia impide creerlas, al mostrar que quienes hacen profesión de filósofos son a menudo menos sabios y menos razonables que otros que nunca se han aplicado a tal estudio, explicaría aquí sumariamente en qué consiste el saber de que disponemos y qué grados de sabiduría hemos alcanzado. El primero no contiene más que aquellas nociones tan claras y distintas por ellas mismas que pueden adquirirse sin meditación; el segundo comprende todo lo que la experiencia de los sentidos permite conocer; el tercero, lo que nos enseña la conversación con otros hombres, a lo cual se puede añadir, en cuarto lugar, la lectura, no de todos los libros sino particularmente de aquellos escritos por

personas capaces de darnos buenas enseñanzas, pues se trata de una especie de conversación que tenemos con sus autores. Me parece que toda la sabiduría habitual no se adquiere más que por alguno de estos cuatro medios: no pongo en este rango la revelación divina, pues no nos conduce por grados sino que nos eleva de golpe a una creencia infalible.

*[3]. Carta-prefacio al traductor de los Principios de la Filosofía (AT, IX-2, 9.10)*

Después de hacer entender todo esto correctamente, querría exponer aquí las razones que sirven para probar que los principios verdaderos por los que puede alcanzarse el máximo nivel de la sabiduría —en lo cual consiste el bien supremo de la vida humana— son los expuestos en este libro. Y como tales principios no requieren más que dos condiciones, son suficientes estas dos: la primera, que son muy claros, y la segunda, que de ellos pueden deducirse todas las otras cosas. Pruebo fácilmente que son muy claros: primero, por el modo en que los he encontrado, a saber, rechazando todas las cosas en que podía encontrar el menor motivo de duda, pues ciertamente las que, al considerarlas, no podían ser rechazadas así, son las más evidentes y claras que el espíritu humano puede conocer. De este modo, considerando que quien quiere dudar de todo no puede dudar que él exista mientras duda, y que lo que razona así —no

pudiendo dudar de sí mismo al dudar, sin embargo, de todo el resto— no es lo que llamamos nuestro cuerpo, sino nuestra alma o pensamiento, he tomado el ser o la existencia de este pensamiento por el primer principio, del cual he deducido muy claramente los siguientes, a saber: que hay un Dios que es el autor de todo cuanto hay en el mundo, y que, siendo la fuente de toda verdad, no ha creado nuestro entendimiento con una naturaleza tal que pueda engañarse cuando juzga las cosas con una percepción clara y distinta. Estos son todos los principios de que me sirvo acerca de las cosas inmateriales o metafísicas y de los cuales he deducido muy claramente las cosas corporales o físicas, a saber, que hay cuerpos extensos en longitud, anchura y profundidad, que tienen diversas figuras y se mueven de diversos modos. Tales son, en suma, todos los principios de los que he deducido la verdad de las otras cosas. La otra razón que prueba la claridad de estos principios es que han sido conocidos en todos los tiempos, e incluso han sido recibidos como verdaderos e indudables por todos los hombres,<sup>1</sup> a excepción solamente de la existencia de

---

<sup>1</sup> Alusión a la doctrina cartesiana de la presencia connatural en el espíritu humano de las nociones primitivas («naturalezas simples») que constituyen la base de todos nuestros conocimientos —véase texto 39. En palabras de Descartes: «la mente humana tiene no sé qué de divino en que las primeras semillas de pensamientos útiles están diseminadas de tal modo que a menudo, por más abandonadas y ofuscadas que estén por estudios inadecuados, producen frutos espontáneos» (*Reglas para la dirección del espíritu*, IV; AT, X, 373).

Dios, que ha sido puesta en duda por algunos porque han dado demasiado crédito a las percepciones de los sentidos y Dios no puede ser visto ni tocado.

DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA: EL LUGAR DE LA MORAL

[4]. *Carta-prefacio al traductor de los Principios de la Filosofía* (AT, IX-2, 13-15)

Para que se entienda bien el objetivo que he tenido publicándolos [*Principios de la Filosofía*], querría explicar aquí el orden que, a mi parecer, hay que seguir para instruirse. Primeramente, un hombre que no tiene aún más que el conocimiento común e imperfecto adquirido por los cuatro medios antes explicados, ha de tratar ante todo de formarse una moral que pueda bastar para regular sus acciones, a fin de no postergar la vida, pues ante todo hemos de intentar de vivir bien. Después, ha de estudiar también la lógica, pero no la de la Escuela —que no es, hablando propiamente, más que una dialéctica que enseña los medios para hacer entender a otro lo que se sabe, o incluso un medio para emitir sin juicio muchas palabras acerca de lo que no se sabe, corrompiendo así el buen sentido en lugar de incrementarlo—, sino la que enseña a conducir bien la razón para descubrir verdades que se ignoran, y que, al depender del ejercicio, es conveniente ejercitarse mucho tiempo en practicar sus reglas

en las cuestiones más fáciles y simples como las de las matemáticas. Después, cuando uno ya se ha habituado a encontrar la verdad en estas cuestiones, ha de empezar a aplicarse a la verdadera filosofía, cuya primera parte es la metafísica, que contiene los principios del conocimiento, entre los cuales se encuentra la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que hay en nosotros. La segunda parte es la física, en la cual, tras haber hallado los verdaderos principios de las cosas materiales, se examina en general cómo está compuesto todo el universo, y después en particular cuál es la naturaleza de esta tierra y de todos los cuerpos que se encuentran usualmente a su alrededor, como el aire, el agua, el fuego, el imán y otros minerales. Después de esto es necesario también examinar en particular la naturaleza de las plantas, de los animales y, sobre todo, del hombre, para que sea capaz de encontrar seguidamente las otras ciencias que le son útiles. Así, toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de este tronco son todas las ciencias restantes, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral: entiendo la más alta y perfecta moral que, presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría.

*[5]. Carta-prefacio al traductor de los Principios de la Filosofía (AT, IX-2, 17-19)*

Ahora bien, para que se vea en qué medida ya he servido al público, diré cuáles son los frutos que, con toda seguridad, pueden extraerse de mis principios. El primero es la satisfacción que se tendrá de encontrar numerosas verdades hasta ahora ignoradas, pues, aunque a menudo la verdad no excita tanto nuestra imaginación como las falsedades y ficciones —al parecer menos admirable y más simple—, el contento que da es siempre más duradero y sólido. El segundo fruto consiste en que, al estudiar estos principios, uno se acostumbrará lentamente a juzgar mejor de todas las cosas que se presentan, y así a ser más sabio: en esto tendrán el efecto contrario al de la filosofía común que, como se puede observar fácilmente, convierte, a los que se llaman doctos, en menos razonables que si no la hubieran aprendido. El tercero es que las verdades que contienen, siendo más claras y ciertas, evitarán todas las materias disputadas y dispondrán así los espíritus a la dulzura y a la concordia: al contrario de las controversias de la Escuela que, sin darse cuenta, vuelven a quienes las aprenden más puntillosos y obstinados, siendo quizá la causa primera de las herejías y disensiones que ahora pueblan el mundo. El fruto último y principal de estos principios es que, al cultivarlos, se podrán descubrir numerosas verdades que

no he explicado y así, pasando lentamente de unas a otras, adquirir con el tiempo un conocimiento perfecto de toda la filosofía y ascender al más elevado grado de la sabiduría. En efecto, tal como vemos en todas las artes que, aun siendo al comienzo rudas e imperfectas, dado que contienen algo de verdadero y cuya experiencia muestra su efecto, se perfeccionan poco a poco por el ejercicio, del mismo modo, cuando se tienen los principios verdaderos en filosofía, al seguirlos no puede dejarse de hallar otras verdades: y no puede probarse mejor la falsedad de los principios de Aristóteles que constatando cómo, después de muchos siglos de seguirlos, por medio de ellos no se ha sabido hacer ningún progreso.

*[6]. Discurso del Método, VI (AT, VI, 78)*

Tan pronto como adquirí algunas nociones generales sobre la física y, comenzando a experimentarlas en diversas dificultades particulares, observé hasta dónde pueden conducir y cuánto difieren de los principios utilizados hasta el presente, creí que no podía mantenerlas ocultas sin pecar gravemente contra la ley que nos obliga a procurar en la medida de lo posible el bien general de todos los hombres. Ellas, en efecto, me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos que son muy útiles para la vida y que, en lugar de esta filosofía especulativa enseñada en las escuelas, se puede encontrar una práctica por la cual, conociendo la fuerza y acciones del

fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podamos emplearlas igualmente para todos los usos que les sean propios, y así hacernos dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual no sólo es deseable para la invención de una infinidad de artificios que harán disfrutar sin esfuerzo de los frutos de la tierra y de las comodidades que se encuentran en ella, sino principalmente también para la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los otros bienes de esta vida, ya que incluso el espíritu depende tan fuertemente del temperamento y de la disposición de los órganos corporales que, si es posible hallar algún medio para hacer a los hombres más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta ahora, creo que ha de buscarse en la medicina. Es verdad que la medicina en uso actualmente contiene pocas cosas de una utilidad tan destacable, pero —sin intentar menospreciarla— estoy convencido que no hay nadie —incluso entre quienes la profesan— que no sostenga que todo cuanto sabemos no es casi nada en comparación con lo que falta por saber, y que podría evitarse una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, e incluso quizá el debilitamiento de la vejez, si se tuviera un conocimiento suficiente de sus causas y de todos los remedios de que nos ha provisto la naturaleza. Pues bien, teniendo yo el proyecto de emplear toda mi vida en la búsqueda de una ciencia tan necesaria y habiendo encon-



trando un camino que, al seguirlo, me parece que se la encontrará indefectiblemente —si no lo impide la brevedad de la vida o la falta de experiencias—, consideré que no había mejor remedio contra ambos obstáculos que comunicar fielmente al público lo poco que había hallado e invitar a los buenos espíritus a intentar de ir más lejos, contribuyendo —cada cual según su inclinación y capacidad— a las experiencias que habría que hacer, y comunicando así al público cuanto aprendieran, empezando los últimos donde los precedentes habrían acabado y uniendo así las vidas y trabajos de muchos, pudiéramos ir todos juntos mucho más lejos de lo que iría cada uno por separado.

[7]. *A Chanut, 15 de junio 1646 (AT, IV, 441-442)*

No se trata que yo no comparta vuestro parecer respecto a que el medio más seguro para saber cómo hemos de vivir consiste en conocer, en primer lugar, quienes somos, cual es el mundo en que vivimos y quien el Creador de este mundo o Señor de la casa que habitamos. Ahora bien, dejando aparte que yo no pretendo ni prometo en absoluto que sea verdadero todo cuanto he escrito, hay una gran distancia entre la noción general del cielo y la tierra que he intentado dar en mis *Principios* y el conocimiento particular de la naturaleza del hombre, de la cual aún no me he ocupado. En todo caso y para que no parezca que quiero alejaros de vuestro proyecto,

os diré confidencialmente que la noción de la física que he intentado adquirir me ha sido enormemente útil para establecer los fundamentos ciertos de la moral, y que estoy más satisfecho en este punto que en numerosos otros referentes a la medicina, a los que, sin embargo, he dedicado mucho más tiempo. Así, en lugar de encontrar los medios para conservar la vida, he encontrado otro mucho más adecuado y seguro como es no temer la muerte, sin por ello estar entristecido como lo están usualmente quienes tienen una sabiduría extraída completamente de las enseñanzas de otro y apoyada sobre fundamentos que no dependen más que de la prudencia y de la autoridad de los hombres.

*[8]. Carta-prefacio al traductor de los Principios de la Filosofía (AT, IX-2, 20)*

Dado que la mayor parte de las verdades que falta por encontrar dependen de algunas experiencias particulares que no se encontrarán nunca al azar, sino que deben buscarse con cuidado y dispendios por hombres muy inteligentes; dado que difícilmente ocurrirá que los mismos que podrían servirse bien de tales experiencias tendrán la capacidad de hacerlas; y dado que la mayor parte de los mejores espíritus tiene una opinión tan mala de toda filosofía —por los defectos que han observado en la que está en uso hasta el presente— que les impedirá aplicarse a buscar una mejor, sé perfecta-

mente que podrán pasar muchos siglos antes que se hayan deducido de estos principios todas las verdades que pueden deducirse.

Pero, si finalmente la diferencia entre estos principios y todos los restantes y la serie de verdades que pueden deducirse de ellos, les hace ver cuán importante es continuar en la búsqueda de estas verdades y hasta qué nivel de sabiduría, a qué perfección de vida y a qué felicidad pueden conducir, me atrevo a pensar que no habrá nadie que no intente aplicarse a un estudio tan provechoso o, al menos, que no favorezca y quiera ayudar en cuanto pueda a los que se dedicarán a él con provecho. Deseo que nuestros descendientes vean el éxito.

*This page intentionally left blank*

*Voluntad y libertad*

*This page intentionally left blank*

[9]. *Meditaciones Metafísicas, IV (AT, IX-1, 45-46)*

A partir de aquí, observándome de más cerca y considerando cuáles son mis errores, que ya de por sí dan testimonio de mi imperfección, encuentro que dependen del concurso de dos causas, a saber, de la capacidad de conocer que hay en mí y de la capacidad de escoger o libre arbitrio, es decir, de mi entendimiento y de mi voluntad. En efecto, por el entendimiento solo ni afirmo ni niego ninguna cosa, sino que solamente concibo ideas de cosas que puedo afirmar o negar. Considerándolo precisamente así, puede decirse que en él nunca se encuentra ningún error, con tal que tomemos el término error en su significación propia. Y aunque quizá haya una infinidad de cosas en el mundo de las que no tengo ninguna idea en mi entendimiento, no por ello puede decirse que el entendimiento esté privado de tales ideas como de algo debido a su naturaleza, sino tan sólo que no las tiene, pues no hay ninguna razón que pueda probar que Dios haya debido darme una facultad de conocer mayor o más amplia que la que me ha dado, y por más diestro y sabio obrero que me lo represente, no por ello

debo pensar que ha debido poner en cada una de sus obras todas las perfecciones que puede poner en algunas. Tampoco puedo quejarme de que Dios no me haya dado un libre arbitrio o una voluntad lo suficientemente amplia y perfecta, puesto que la experimento efectivamente tan vaga y extensa que no está limitada por nada. Y lo que me parece más destacable en este punto es que, de todas las otras cosas que hay en mí, no hay ninguna tan perfecta y extensa que no reconozca que aún podría ser mayor y más perfecta. Por ejemplo, si considero la facultad de concebir que hay en mí, encuentro que es de poca extensión y enormemente limitada, y a la vez me represento la idea de otra facultad mucho más amplia e incluso infinita, y del solo hecho que puedo representarme tal idea, conozco sin dificultad que pertenece a la naturaleza de Dios. Del mismo modo, si examino la memoria o la imaginación o alguna otra capacidad, no encuentro ninguna que no sea en mí muy pequeña y limitada, mientras que en Dios es inmensa e infinita. Solamente la voluntad experimento en mí tan grande que no concibo la idea de ninguna otra más amplia ni extensa, de modo que ella principalmente me hace conocer que llevo la imagen y semejanza de Dios. En efecto, aun cuando sea incomparablemente mayor en Dios que en mí —sea porque, al encontrarse en él unidos el conocimiento y la potencia, la hacen más firme y eficaz, sea porque, en relación a su objeto, se refiere y extiende infinitamente a más cosas—, no me parece, sin embargo, mayor si la considero formalmente y precisamente en



ella misma. Pues consiste sólo en que podemos hacer una cosa o no hacerla (es decir, afirmar o negar, seguir o rehuir), o mejor, consiste sólo en que, para afirmar o negar, seguir o rehuir las cosas que el entendimiento nos presenta, actuamos de forma tal que no sentimos ninguna fuerza exterior que nos coaccione.

*[10]. Principios de la Filosofía, I (AT, IX-2, 40-41)*

*§ 37. Que la perfección principal del hombre consiste en tener libre arbitrio, y que esto es lo que le hace digno de alabanza o reprobación.*

Por contra, al ser la voluntad por su naturaleza muy extensa, nos es una gran ventaja poder actuar por medio de ella —es decir, libremente—, de modo que seamos tan dueños de nuestras acciones que seamos dignos de alabanza cuando las conducimos bien. En efecto, así como a las máquinas que se mueven de diversos modos con tanta precisión como la deseada no se les da alabanzas que se refieran verdaderamente a ellas, pues tales máquinas no presentan ninguna acción que no deban realizar por medio de sus resortes, sino que se alaba al obrero que las ha construido porque ha tenido el poder y la voluntad de componerlas con tanto artificio, igualmente, desde el momento que escogemos lo verdadero cuando lo distinguimos de lo falso por una determinación de nuestra voluntad, se nos ha de atribuir algo más que si estuviéramos determinados y coaccionados por algún principio ajeno.

*§ 39. Que la libertad de nuestra voluntad se conoce sin prueba por la sola experiencia que tenemos de ella.*

Además es tan evidente que tenemos una voluntad libre que puede dar su consentimiento o no darlo cuando le parece bien, que ello puede incluirse entre nuestras nociones más comunes. Tenemos más arriba una prueba bien clara de ello: al mismo tiempo que dudábamos de todo y suponíamos incluso que quien nos ha creado empleaba su poder en engañarnos de todos los modos posibles, percibíamos en nosotros una libertad tan grande que podíamos dejar de creer lo que aún no conocíamos perfectamente bien. Pues bien, lo que así percibíamos distintamente y de lo que no podíamos dudar durante una suspensión [de juicio] tan general es tan cierto como ninguna otra cosa que podamos conocer.

*[11]. A Hyperaspistas, agosto 1641 (AT, III, 432)*

Se cofunden aquí las funciones de la voluntad y las del entendimiento. En efecto, concebir no pertenece a la voluntad, sino solamente querer, y, aunque nunca podemos querer nada sin concebirlo de alguna manera, como ya he reconocido, la experiencia muestra suficientemente que podemos querer muchas más cosas referentes a un mismo objeto que las que podemos conocer.

## LA LIBERTAD COMO POTENCIA POSITIVA

*[12]. Meditaciones Metafísicas, IV (AT, IX-1, 46)*

En efecto, para ser libre no es necesario que sea indiferente a escoger uno u otro de dos contrarios, sino que cuanto más me inclino por uno —sea que conozco evidentemente que se encuentran en él el bien y lo verdadero, sea que Dios dispone así el interior de mi pensamiento— tanto más libremente escojo y efectúo la elección. La gracia divina y el conocimiento natural, en lugar de disminuir mi libertad, más bien la aumentan y la fortifican, de modo que esta indiferencia que siento cuando no me inclino por un lado más que por otro por el peso de ninguna razón es el menor grado de libertad, y es antes un defecto del conocimiento que una perfección de la voluntad, pues si yo conociera siempre claramente lo que es verdadero y bueno, nunca debería esforzarme en deliberar qué juicio y qué elección debería tomar, y así sería completamente libre sin ser nunca indiferente.

*[13]. A Mesland, 2 de mayo 1644 (AT, IV, 115-118)*

En relación al libre arbitrio, no he visto lo que ha escrito el Reverendo Padre Petau,<sup>1</sup> pero por vuestra opinión

---

<sup>1</sup> Jesuita francés, defensor de la concepción molinista del libro albedrío en su libro *De libero arbitrio* publicado el 1643.

sobre ello, no me parece que la mía esté demasiado alejada. Primeramente, os ruego que observéis que nunca he dicho que el hombre no sea indiferente más que cuando le falta el conocimiento, sino que es tanto más indiferente cuando menos conoce las razones que lo mueven a escoger un partido en lugar de otro: cosa que, a mi parecer, nadie puede negar. Estoy de acuerdo con Vos cuando decís que uno puede suspender su juicio, pero yo he intentado explicar el medio para poder suspenderlo. Me parece cierto que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*,<sup>2</sup> de manera que, al ver muy claramente que una cosa nos corresponde, es muy difícil —e incluso creo que imposible— parar el curso de nuestro deseo mientras permanecemos en este pensamiento. Ahora bien, como la naturaleza del alma consiste en no estar atenta más que un momento a una misma cosa, tan pronto como nuestra atención se aparta de las razones que nos permiten conocer que esta cosa nos corresponde y sólo retenemos en nuestra memoria que nos ha parecido deseable, podemos presentar a nuestro espíritu alguna otra razón que nos haga dudar y así suspender nuestro juicio, e incluso quizá formar uno contrario. Así, como no ponéis la libertad en la indiferencia precisamente, sino en una potencia real y positiva de determinarse, entre nuestras opiniones la diferencia es meramente nominal, pues yo sostengo que esta potencia radica en la voluntad. Pero, como yo no veo que sea

---

<sup>2</sup> «De una gran luz en el intelecto se sigue una gran inclinación en la voluntad».

distinta cuando va acompañada de la indiferencia —que Vos consideráis una imperfección— que cuando no lo va, y como en el entendimiento no hay más que luz —como en el de los bienaventurados ya confirmados en la gracia—, yo denomino en general libre todo lo que es voluntario, mientras que Vos queréis restringir este término a la potencia de determinarse que va acompañada de indiferencia. Sin embargo, en relación a los nombres no deseo más que seguir su uso habitual.

Respecto a los animales irracionales, es evidente que no son libres, dado que no tienen esta potencia positiva de determinarse, sino que en ellos hay una mera negación de no estar forzados ni coaccionados.

Nada me ha impedido hablar de la libertad que tenemos de seguir el bien o el mal, pero he querido evitar en la medida de lo posible las controversias de la teología y mantenerme en los límites de la filosofía natural. Pero os aseguro que en todo cuanto hay ocasión de pecar, hay indiferencia, y no creo que para obrar mal sea necesario ver claramente que lo que hacemos sea malo, basta con verlo confusamente, o sólo con recordar que en otro momento se ha juzgado que lo era sin verlo de ninguna manera, es decir, sin fijar la atención en las razones que lo prueban, pues si lo viéramos claramente, nos sería imposible pecar durante el tiempo que lo viéramos así: por ello se dice que *omnis peccans est ignorans*.<sup>3</sup> Y no deja de ser meritorio que, viendo muy claramente lo que hay

---

<sup>3</sup> « Todo pecador es ignorante ».

que hacer, se haga infaliblemente y sin ninguna indiferencia, como ha hecho Jesucristo en esta vida. En efecto, como el hombre no puede tener siempre una atención perfecta a las cosas que debe hacer, es ya una buena acción el hecho de tenerla y hacer, por tal medio, que nuestra voluntad siga tan fuertemente la luz de nuestro entendimiento que no sea en absoluto indiferente. Por lo demás, no he escrito que la gracia impida completamente la indiferencia, sino sólo que nos hace inclinar más hacia un lado que hacia otro, y así la disminuye aunque no disminuye la libertad. De donde se sigue, me parece, que esta libertad no consiste en absoluto en indiferencia.

[14]. *A Mesland, 9 de febrero 1645 (AT, IV, 173-175)*

Respecto al libre arbitrio, estoy completamente de acuerdo con cuanto ha escrito el Reverendo Padre.<sup>4</sup> Para exponer más cómodamente mi opinión al respecto, querría destacar que la indiferencia me parece significar propiamente el estado en que está la voluntad cuando no está impelida a un lado más que al otro por la percepción de lo verdadero o el bien, y es en este sentido que la he tomado cuando he escrito que el menor grado de la libertad es aquel en que nos determinamos a cosas por las que somos indiferentes. Pero quizá otros entiendan por indiferencia una facultad positiva de determinarse

---

<sup>4</sup> Véase nota 1.

por un lado u otro de dos contrarios, es decir, por seguir o rehuir, por afirmar o por negar. No he negado que tal facultad positiva se encuentre en la voluntad. Más aún, considero que se encuentra no sólo en los actos donde no está impelida por razones evidentes de un lado más que de otro, sino también en todos los otros, de modo que, cuando una razón muy evidente nos lleva hacia un lado, aunque, hablando moralmente, no podamos nunca ir hacia el opuesto (en sentido absoluto), sin embargo, podríamos ir. En efecto, siempre es posible abstenernos de seguir un bien claramente conocido o de admitir una verdad evidente con tal de pensar que es un bien afirmar así nuestro libre arbitrio.

Además, hay que destacar que la libertad puede ser considerada en las acciones de la voluntad antes de su realización o durante su realización.

Considerada en las acciones antes de su realización, implica la indiferencia tomada en el segundo sentido y no en el primero. Y cuando oponemos nuestro propio juicio a los mandatos de los otros, aunque podamos decir que, al hacer las cosas sobre las que éstos nada nos han prescrito y en las que nos está permitido seguir nuestro propio juicio, somos más libres que al hacer las que nos son prohibidas, no podemos decir del mismo modo que, cuando oponemos nuestros juicios o conocimientos unos a otros, somos más libres al hacer las cosas que no nos parecen ni buenas ni malas (o en las cuales vemos tanto bien como mal) que al hacer aquellas en que vemos mucho más bien que mal. Una mayor libertad

consiste efectivamente o bien en una mayor facilidad de determinarse, o bien en un mayor uso de esta potencia positiva que tenemos de seguir lo peor aun viendo lo mejor. Si tomamos partido por aquello en que vemos el mayor bien, nos determinamos más fácilmente; si tomamos el partido contrario, hacemos más uso de esta potencia positiva: de este modo, siempre podemos actuar más libremente en las cosas donde vemos más bien que mal, que en las cosas denominadas por nosotros indiferentes. En este sentido, incluso se puede decir que las cosas ordenadas por otros y que, sin ello, no haríamos por nosotros mismos, son hechas menos libremente que las que no nos son ordenadas, dado que el juicio de que son difíciles de hacer se opone al juicio de que es bueno hacer lo mandado, y estos dos juicios, al movernos de forma equivalente, tanta más indiferencia —tomada en el primer sentido— suponen.

Si consideramos ahora la libertad en las acciones de la voluntad mientras se realizan, no implica ninguna indiferencia, ya se la piense en el primer o en el segundo sentido, puesto que lo que se ha hecho no puede dejar de hacerse, dado que ya ha sido hecho. En tal caso consiste exclusivamente en la facultad de ejecución, y entonces libre, espontáneo y voluntario no son más que una misma cosa. En este sentido he escrito que estoy inclinado tanto más libremente a una cosa cuanto soy movido por más razones, pues entonces nuestra voluntad se mueve ciertamente con más facilidad y aliento.



[15]. *Conversación con Burman, 20 de abril 1648 (AT, V, 159)*

Hay que dejar esto [cuestiones sobrenaturales] a los teólogos, basta que un filósofo considere el hombre en tanto que libre en el orden natural, y yo he escrito mi filosofía de manera que pueda ser recibida en todas partes, incluso entre los turcos, sin ofender a nadie. Pues bien, nosotros tenemos inmediatamente conciencia de nuestra libertad y así de poder suspender nuestro asentimiento cuando queremos. Y en relación al bien y al mal, cuando la voluntad es indiferente tanto a uno como a otro, ya se encuentra en el vicio, pues debería desear solamente el bien sin ninguna indiferencia —contrariamente a lo que ocurre en el orden teórico.

#### LIBERTAD Y OMNIPOTENCIA DIVINA

[16]. *Meditaciones Metafísicas, IV (AT, IX-1, 43-44)*

De todos modos, ello todavía no me satisface del todo, pues el error no es una pura negación —es decir, el simple déficit o falta de alguna perfección que no me correspondería en absoluto—, sino más bien es una privación de algún conocimiento que me parece que habría de poseer. Y al considerar la naturaleza de Dios, no me parece posi-

ble que me haya dado alguna facultad imperfecta en su género —es decir, que me falte alguna perfección que me correspondiese—, pues, siendo verdad que cuanto más experto es el artesano tanto más perfectas y completas son las obras que salen de sus manos, ¿qué ser podríamos imaginar que, habiendo sido producido por el Creador soberano de todas las cosas, no sea perfecto y completamente acabado en todas sus partes? Y como efectivamente es indudable que Dios hubiera podido crearme de modo que nunca me equivocara, y como también es cierto que siempre quiere lo mejor: ¿resulta ser más ventajoso para mí equivocarme que no equivocarme?

Considerando todo esto más atentamente, se me ocurre de entrada que no debo sorprenderme en absoluto si mi inteligencia es incapaz de comprender por qué Dios hace lo que hace, y así no tengo ningún motivo para dudar de su existencia por el hecho de ver por experiencia muchas otras cosas sin poder comprender por qué ni cómo Dios las ha producido. En efecto, sabiendo ya que mi naturaleza es extremadamente débil y limitada y que, por contra, la de Dios es inmensa, incomprehensible e infinita, no hay ningún inconveniente en reconocer que hay una infinidad de cosas en su poder cuyas causas sobrepasan el alcance de mi espíritu. Y esta razón basta para convencerme que todo este género de causas que se acostumbra extraer de la finalidad, no tiene ningún uso en las cosas físicas o naturales, pues creo que sería temerario buscar e intentar descubrir los fines impenetrables de Dios.

[17]. *Principios de la Filosofía, I (AT, IX-2, 42)*

§ 40. *Que sabemos con toda certeza que Dios ha preordenado todas las cosas.*

Como cuanto después hemos conocido de Dios nos asegura que su poder es tan grande que cometeríamos un crimen al pensar que seamos capaces de hacer algo que antes no lo haya ordenado, fácilmente podríamos enredarnos en grandes dificultades si intentáramos conciliar la libertad de nuestra voluntad con sus órdenes, y si tratáramos de comprender —es decir, abarcar y como limitar con nuestro entendimiento— toda la extensión de nuestro libre arbitrio y el orden de la Providencia eterna.

§ 41. *Como se puede conciliar nuestro libre arbitrio con la preordenación divina.*

En cambio, no tendremos ningún problema para librarnos de tales dificultades si observamos que nuestro pensamiento es finito y que la omnipotencia de Dios —por la cual no sólo ha conocido de toda la eternidad lo que es o puede ser, sino que también lo ha querido— es infinita. Lo cual implica que nuestra inteligencia es suficiente para conocer claramente y distintamente que este poder está en Dios, pero es insuficiente para comprender su extensión de modo que podamos saber cómo deja completamente libres e indeterminadas las acciones humanas. Y por otro lado, estamos tan seguros de la libertad y

de la indiferencia en nosotros que no hay nada que conozcamos más claramente, de modo que la omnipotencia de Dios no debe impedirnos en absoluto que creamos en ella. Pues, en efecto, sería desatinado dudar de lo que percibimos interiormente y por experiencia sabemos que se encuentra en nosotros porque no comprendemos algo que sabemos que es incomprendible por su naturaleza.

*[18]. A Elisabeth, 3 de noviembre 1645 (AT, IV, 332)*

Respecto al libre arbitrio confieso que, al no pensar más que en nosotros mismos, no podemos dejar de considerarlo independiente; pero, cuando pensamos en relación a la potencia infinita de Dios, no podemos dejar de creer que todas las cosas dependen de Él y, consiguientemente, que nuestro libre arbitrio no es una excepción. En efecto, es contradictorio decir que Dios ha creado los hombres con una naturaleza tal que las acciones de su voluntad no dependen en absoluto de la suya, pues ello equivale a decir que su potencia es a la vez finita e infinita: finita porque hay alguna cosa que no depende de ella, infinita porque ha podido crear esta cosa independiente. Pues bien, del mismo modo que el conocimiento de la existencia de Dios no nos debe impedir estar seguros de nuestro libre arbitrio, pues lo experimentamos y sentimos en nosotros mismos, tampoco el conocimiento de nuestro libre arbitrio debe hacernos dudar de la existencia de Dios. En efecto, la independencia que experi-

mentamos en nosotros y que basta para que nuestras acciones sean loables o reprobables no es incompatible con una dependencia, que es de otra naturaleza, según la cual todas las cosas están sujetas a Dios.

*[19]. A Elisabeth, enero 1646 (AT, IV, 352-354)*

Paso así a la dificultad que Vuestra Alteza propone acerca de libre arbitrio, tratando de explicar su dependencia y su libertad mediante una comparación. Si un rey ha prohibido los duelos y sabe con toda seguridad que dos gentilhombres de su reino, habitando en ciudades distintas, se encuentran en litigio enfrentados uno contra otro de modo tal que nada les impediría batirse si se encontrasen, si este rey, digo, da a uno de ellos la misión de ir cierto día a la ciudad del otro y también a este otro la misión de ir el mismo día al lugar del primero, sabe con toda seguridad que no dejarán de encontrarse y de batirse y así de contravenir su prohibición, pero no por ello los obliga. Y su conocimiento, e incluso la voluntad que ha tenido de determinarlos de este modo, no impide que, al encontrarse, se batan tan voluntariamente y libremente como si el rey no hubiera sabido nada y hubiese sido por cualquier otro motivo que se hubieran encontrado, y así pueden ser castigados justamente pues han contravenido su prohibición. Pues bien, aquello que un rey puede hacer en relación a las acciones libres de sus súbditos, Dios, que tiene una preciencia y

una potencia infinitas, lo hace indefectiblemente en relación a todas las acciones de los hombres. Y antes de enviarnos a este mundo, ha sabido exactamente cuáles serían todas las inclinaciones de nuestra voluntad: Él mismo las ha puesto en nosotros y también Él ha dispuesto todas las otras cosas fuera de nosotros para que tales o cuales objetos se nos presenten en tal o cual momento, sabiendo que entonces nuestro libre arbitrio nos determinaría a tal o cual cosa; así lo ha querido, pero no por ello ha obligado. Del mismo modo que en este rey se pueden distinguir dos grados diferentes de voluntad —uno por el cual ha querido que estos gentilhombres se batieran pues ha hecho que se encontraran, y otro por el que no ha querido pues ha prohibido los duelos—, los teólogos distinguen en Dios una voluntad absoluta e independiente por la que quiere que todas las cosas se hagan como se hacen, y otra relativa y referida al mérito o demérito de los hombres por la que quiere que se obedezcan sus leyes.

#### CÓMO EVITAR EL ERROR Y EL MAL

[20]. *Meditaciones Metafísicas, IV (AT, IX-2, 46-47)*

Por todo ello reconozco que ni la potencia de querer que he recibido de Dios es la causa de mis errores, pues es muy amplia y perfecta en su especie, ni tampoco la

potencia de entender o concebir, pues no concibiendo nada si no es por esta potencia de concebir que Dios me ha dado, todo cuanto concibo, sin duda que lo concibo como es debido y no es posible que en ello me engañe. ¿De dónde nacen, pues mis errores? Exclusivamente del hecho que la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a cosas que no entiendo, respecto las cuales, siendo de por sí indiferente, se extravía frecuentemente y escoge el mal por el bien, o lo falso por lo verdadero, provocando que me engañe y peque. [...]

Y esta indiferencia no se extiende solamente a las cosas que el entendimiento desconoce, sino también en general a todas las que no ve con una claridad perfecta en el momento que la voluntad delibera, ya que, por probables que sean las conjeturas que inclinan a juzgar alguna cosa, el solo conocimiento que tengo de que se trata de conjeturas y no de razones ciertas e indudables basta para darme motivo de juzgar en sentido contrario. Cosa que he experimentado suficientemente los días pasados, cuando he supuesto como falso todo lo que había tenido antes por muy verdadero, simplemente porque he observado que podía dudarse de ello de alguna manera.

Pues bien, si me abstengo de juzgar sobre una cosa cuando no la concibo con suficiente claridad y distinción, es evidente que hago un buen uso [de la voluntad] y no me equivoco, pero si me determino a negarla o afirmarla, entonces no me sirvo como es debido de

mi libre arbitrio. En efecto, si afirmo que no es verdadera, es evidente que me equivoco, e incluso cuando, aun juzgando según la verdad, ello ocurre sólo por casualidad, no dejo de equivocarme y de hacer un mal uso de mi libre arbitrio, pues la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento siempre ha de preceder la determinación de la voluntad.

*[21]. Principios de la Filosofía, I (AT, IX-2, 39-40)*

*§ 34. Que para juzgar se requiere la voluntad tanto como el entendimiento.*

Sostengo que no podríamos juzgar de nada si nuestro entendimiento no interviniera, pues no parece que nuestra voluntad se determine sobre lo que nuestro entendimiento no percibe de ningún modo. Pero como la voluntad es absolutamente necesaria para dar nuestro consentimiento a lo que no hemos percibido y como no es necesario que para hacer un tal juicio tengamos un conocimiento completo y perfecto, de ello se sigue que a menudo damos nuestro consentimiento a cosas de las que no hemos tenido más que un conocimiento bastante confuso.

*§ 35. Que la voluntad es más extensa que el entendimiento y que de ello provienen nuestros errores.*

Además, el entendimiento no se extiende más que a los pocos objetos que se le presentan y su conocimiento



siempre es muy limitado, mientras que la voluntad parece en cierto sentido infinita, pues no percibimos nada que pueda ser objeto de cualquier otra voluntad —incluso la inmensa que hay en Dios— y a lo cual la nuestra no pueda también extenderse. Ello es causa que la llevemos normalmente más allá de lo que conocemos claramente y distintamente y, al abusar de este modo, no es sorprendente que nos engañemos.

[22]. *A Mersenne, 27 de abril 1637 (AT, I, 366-367)*

Respecto a vuestra inferencia —que, si la naturaleza del hombre consiste sólo en pensar, no hay en absoluto voluntad—, no veo la conclusión, pues querer, entender, imaginar, sentir, etc. no son más que diversas formas de pensar pertenecientes todas al alma.<sup>5</sup> Rechazáis lo que he dicho —*que basta juzgar bien para obrar bien*—<sup>6</sup> y, no obstante, me parece que la doctrina ordinaria de la Escuela es que *voluntas non fertur in malum, nisi qua-*

---

<sup>5</sup> En este pasaje y otros, hay que tener presente que Descartes emplea los términos «pensar» (*penser, cogitare*) y «pensamiento» (*pensée, cogitatio*) en dos sentidos. Genéricamente expresan que es propio de una conciencia (yo, espíritu) el darse cuenta de sus contenidos mentales y, consiguientemente, tanto los actos intelectivos, como volitivos, como imaginativos o perceptivos son diferentes modalidades del «pensamiento», es decir, representaciones diferentes pero igualmente acompañadas de conciencia (véase los textos 36 y 39). En un sentido más restringido, aquellos términos pueden aplicarse específicamente a las representaciones propias del intelecto.

<sup>6</sup> La expresión había sido utilizada literalmente por Descartes: véase el texto 71.

*tenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu,*<sup>7</sup> de donde proviene la sentencia *omnis peccans est ignorans*,<sup>8</sup> de modo que si el entendimiento nunca representara a la voluntad nada como bueno que no lo fuera, ésta nunca se equivocaría en su elección. Pero le representa a menudo diversas cosas simultáneamente: de aquí que la expresión *video meliora proboque*<sup>9</sup> sólo vale para los espíritus débiles, como he dicho en la página 29.<sup>10</sup> El bien obrar del que hablo no puede entenderse en los términos de la teología, donde se habla de la gracia, sino sólo de la filosofía moral y natural que no considera en absoluto la gracia, de manera que no se me puede acusar por ello del error de los pelagianos:<sup>11</sup> no más que si, al decir que basta tener buen sentido para ser un hombre honesto, se me objetase que también es preciso tener el sexo que nos distingue de las mujeres, pues ello sería un despropósito evidente.

---

<sup>7</sup> «La voluntad no se inclina al mal si no es en tanto que el intelecto se lo representa bajo la forma de un bien».

<sup>8</sup> «Todo pecador es ignorante».

<sup>9</sup> «Veo lo mejor y lo apruebo».

<sup>10</sup> Véase texto 71.

<sup>11</sup> Los pelagianos, seguidores de San Pelagio, negaban la existencia del pecado original y, por lo tanto, la necesidad del bautismo. En el año 417 el pelagianismo fue condenado por la Iglesia Católica y, desde entonces, empezó a perder apoyo. (Nota del Editor)

## *La moral por provisión*

*This page intentionally left blank*

## ESPECIFICIDAD DEL ÁMBITO PRÁCTICO

### [23]. *Discurso del Método, I (AT, VI, 9-10)*

Por ello, tan pronto como la edad me liberó de mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras y, decidiendo no buscar otra ciencia que la que podría encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar gentes de diversos humores y condiciones, en recoger experiencias diversas, en ponerme a prueba a mí mismo en las circunstancias dispuestas por la fortuna y en reflexionar, sobre cuanto se me presentaba, para poder sacar algún provecho. Me parecía, en efecto, que, en los razonamientos que cada uno hace acerca de los asuntos de su interés y cuya realización le perjudicará directamente si ha juzgado mal, podría hallar más verdad que en los de un hombre de letras en su despacho acerca de especulaciones que no tienen ningún efecto y que no tendrán más consecuencias que incrementar quizá su vanidad cuanto más alejadas estén del sentido común, pues habrá empleado tanto más ingenio y artificio en tratar de hacerlas verosímiles. Y yo tenía siempre un vivo

deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y marchar así con seguridad en esta vida.

Ciertamente, mientras sólo consideraba las costumbres de los otros hombres, no encontraba nada de qué estar seguro y observaba tanta diversidad como antes entre las opiniones de los filósofos. Así, el mayor provecho que obtenía era que, viendo muchas cosas que, aun pareciéndonos muy extravagantes y ridículas, no por ello dejan de ser aceptadas y aprobadas por grandes pueblos, aprendía a no creer firmemente en nada de cuanto me había convencido por medio del ejemplo y la costumbre, y de este modo me libraba lentamente de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural e incapacitarnos para el uso de la razón. Pues bien, después de haber empleado algunos años en adquirir alguna experiencia, un día decidí estudiar también en mí mismo y emplear todas las fuerzas de mi espíritu en escoger los caminos que debía seguir.

*[24]. Discurso del Método, III (AT, VI, 22)*

Finalmente, como antes de empezar a reconstruir el lugar donde vivimos no basta con derribarlo y aprovisionarse de materiales y arquitectos —o ejercer uno mismo la arquitectura—, ni además haber trazado cuidadosamente el proyecto, sino que es necesario también haberse provisto de algún otro lugar donde poder alo-

jarse cómodamente mientras dura el trabajo, así, a fin de no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios y de no dejar de vivir lo más felizmente que pudiera, me formé una moral por provisión, que no consistía más que en tres o cuatro máximas de las que quiero haceros partícipes.

*[25].Carta-prefacio al traductor de los Principios de la Filosofía (AT, IX-2, 13-15)*

En primer lugar, un hombre que aún no tiene más que el conocimiento común e imperfecto adquirido por los cuatro medios antes explicados<sup>1</sup> debe tratar, antes que nada, de formarse una moral suficiente para regular sus acciones para no aplazar la vida, dado que por encima de todo hemos de intentar vivir bien. [...]

Pues bien, así como los frutos no se recogen ni de las raíces ni del tronco de los árboles sino sólo del extremo de sus ramas, igualmente la utilidad principal de la filosofía depende de aquellas partes que sólo pueden aprenderse al final. Y aunque las ignore casi todas, el celo que siempre he tenido por tratar de servir al público me llevó a imprimir, hace diez o doce años, algunos ensayos sobre las cuestiones que me parecía haber aprendido. La primera parte de tales ensayos fue un discurso acerca del Método para conducir bien la razón y buscar la ver-

---

<sup>1</sup> Véase texto 2.

dad en las ciencias, donde puse sumariamente las principales reglas de la lógica y de una moral imperfecta que se puede seguir por provisión mientras aún no se conoce ninguna mejor.

[26]. *A Hyperaspistas, agosto 1641 (AT, III, 422-423)*

Seguramente, en las cosas referentes a la conducta de la vida humana, podría desearse una certeza tan grande como la exigida para la ciencia, pero que en ellas ni se ha de buscar ni de esperar tal certeza se demuestra fácilmente. De entrada, *a priori*, por el hecho de que el compuesto humano es por naturaleza corruptible, mientras que el espíritu, contrariamente, es incorruptible e inmortal. Y también, más fácilmente, *a posteriori*, por sus consecuencias. Por ejemplo, si un hombre quisiera abstenerse de alimentos hasta morir de hambre bajo el pretexto de no tener la certeza de que no se encuentre en ellos mezclado algún veneno, y que considerara no estar obligado a comer porque no ve de forma clara y evidente que se le presentan alimentos para mantenerlo con vida, y que así vale más esperar la muerte en la abstinencia que matarse comiéndolos, con toda seguridad se lo debería acusar de tener el espíritu enfermo y de ser su propio asesino. Incluso si suponemos que este hombre sólo puede procurarse alimentos nocivos que, no obstante, le parecen sanos, y si también suponemos que por naturaleza tiene un temperamento tal que la absti-



nencia parece convenir a su salud —aun cuando no le parezca menos nociva que a los otros hombres—, estará obligado, sin embargo, a usar tales alimentos y tomar así lo que le parece útil aunque no lo sea en realidad. Todo esto es tan evidente que me sorprende que pueda tenerse otra opinión.

MÁXIMA DE ADAPTACIÓN A LAS COSTUMBRES

[27]. *Discurso del Método, III (AT, VI, 23-24)*

La primera máxima consistía en obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando la religión en que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia, y gobernándome en toda otra cosa según las opiniones más moderadas y más alejadas de los excesos, puestas en práctica normalmente por los más sensatos con quienes habría de vivir. En efecto, como entonces empezaba a no tener en cuenta mis propias opiniones, pues quería someterlas todas a examen, estaba convencido que no podía hacer nada mejor que seguir las de los más sensatos. Y aunque quizá haya hombres tan sensatos entre los persas o los chinos como entre nosotros, me parecía que lo más útil era regularme según aquellos con quienes habría de vivir. Y para saber cuáles eran verdaderamente sus opiniones, debía atender más a lo que practicaban que a cuanto decían, no

sólo porque, en la corrupción de nuestras costumbres, hay pocos que quieran decir todo lo que creen, sino también porque muchos lo ignoran ellos mismos, pues la acción del pensamiento por la que se cree en algo es tan diferente de aquella por la que se sabe que se cree, que a menudo puede darse una sin la otra. Y, entre diversas opiniones recibidas por igual, sólo escogía las más moderadas, tanto porque siempre son las más cómodas en la práctica y probablemente las mejores —siendo habitualmente todos los excesos perniciosos—, como para, en caso de equivocarme, alejarme del verdadero camino menos que si, habiendo escogido uno de los extremos, hubiera sido necesario seguir el otro. En particular, ponía entre los excesos todas las promesas que suprimen la libertad en alguna medida. No es que desaprobara las leyes que, para remediar la inconstancia de los espíritus débiles, permiten —cuando se tiene un buen propósito o incluso para la seguridad del comercio ante propósitos indiferentes— hacer votos o contratos que obligan a cumplirlos, sino que, al no ver en el mundo nada que permanezca siempre en el mismo estado y al prometerme a mí mismo en particular perfeccionar más y más mis juicios en lugar de empeorarlos, habría pensado cometer una gran falta contra el buen sentido si, por el hecho de aprobar entonces alguna cosa, me hubiera obligado a tomarla después por buena, cuando quizá hubiera dejado de serlo o yo hubiera dejado de considerarla así.

*[28]. A Elisabeth, 6 de octubre 1645 (AT, IV, 306-307)*

Ahora bien, cuando puede haber diversas consideraciones igualmente verdaderas, unas de las cuales nos llevan a estar contentos y otras, por contra, nos lo impiden, me parece que la prudencia quiere que nos detengamos en aquellas que nos dan satisfacción. Además, como casi todas las cosas del mundo pueden mirarse según un aspecto que las muestra buenas y según algún otro que subraya sus defectos, creo que, si hay que ser diestro en algo, es principalmente en saber observarlas del lado que las muestra más favorables, con tal que no nos engañemos. [...]

También me parece que no hay motivo de arrepentimiento cuando se ha hecho lo que se ha juzgado mejor en el momento de resolverse a la ejecución, aunque después, al revisarlo con más cuidado, uno juzgue haberse equivocado. Más bien habría uno de arrepentirse si se hubiera hecho algo contra la conciencia aunque luego se reconociera que había salido mejor de lo que se pensaba. En efecto, nosotros no tenemos que responder de nada más que de nuestros pensamientos, y la naturaleza humana no consiste en saberlo todo, ni en juzgar sobre la marcha tan bien como cuando se tiene mucho tiempo para deliberar.

## MÁXIMA DE LA RESOLUCIÓN

*[29]. Discurso del Método, III (AT, VI, 24-25)*

Mi segunda máxima consistía en ser lo más firme y resuelto posible en mis acciones, y en no seguir las opiniones más dudosas —una vez me hubiera determinado— con menos constancia que si fueran totalmente seguras. Imitaba en esto a los viajeros que, encontrándose extraviados en algún bosque, no deben vagar yendo de un lugar a otro, ni aún menos detenerse, sino caminar siempre lo más recto que puedan en una misma dirección y no cambiarla por débiles motivos —aun cuando inicialmente sólo el azar los haya determinarlo a seguirla—, pues así, si no van precisamente donde desean, al menos llegarán a alguna parte, en que se encontrarán probablemente mejor que en medio del bosque. De este modo, no sufriendo las acciones de la vida ningún aplazamiento, es una verdad muy cierta que, cuando no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables; y que, aun cuando no observemos más probabilidad en unas que en otros, debemos, no obstante, determinarnos por algunas y considerarlas después, no como dudosas en tanto que se refieren a la práctica, sino como muy verdaderas y ciertas porque tal es la razón que nos ha movido a determinarnos. De este modo fui capaz desde entonces de librarme de todos los arrepentimientos y remordimientos que acostumbran agitar las conciencias de aquellos espíritus débiles y vaci-

lantes que, inconstantes, practican como buenas cosas que luego consideran malas.

[30]. *Principios de la Filosofía, I (AT, IX-2, 26)*

§3. *Que no debemos usar de tal duda [considerar como falsas todas las cosas de que podemos dudar] para la conducta de nuestras acciones.*

Hay que observar, sin embargo, que no pretendo que nos sirvamos de una manera de dudar tan general más que al aplicarnos a la contemplación de la verdad. En efecto, en lo que atañe a la conducta de nuestra vida es claro que estamos obligados a seguir a menudo opiniones que no son más que verosímiles, pues la ocasión de actuar en nuestros asuntos desaparecería casi siempre antes de poder librarnos de nuestras dudas. Y cuando hay diversas opiniones sobre una misma cuestión, aunque quizá no percibamos más verosimilitud en unas que en otras, para no aplazar la acción, la razón exige que escojamos una y que, después de haberla escogido, la sigamos con la misma constancia que si la hubiéramos juzgado cierta.

[31]. *Las Pasiones del alma (AT, XI, 459-460)*

§ 170. *De la irresolución.*

La irresolución es también una especie de temor que, reteniendo el alma a modo de balanza entre diversas

acciones que puede hacer, es causa de que no ejecute ninguna y así tenga tiempo para escoger antes de determinarse, usándola así correctamente. Pero cuando dura más de la cuenta y obliga a deliberar el tiempo exigido para actuar, entonces es muy perjudicial. Digo que es una especie de temor, aún cuando pueda suceder que, al haber de elegir entre cosas que parecen igualmente buenas, uno permanezca incierto e irresoluto sin tener por ello ningún temor, pues este tipo de irresolución proviene sólo del asunto que se presenta y no de una emoción del espíritu: por ello no es ninguna pasión, a menos que el temor de errar en la elección aumente la incertidumbre. Este temor es tan común y tan fuerte en algunos que a menudo, aunque no tengan nada que escoger y no vean más que una sola cosa que hacer o dejar de hacer, los retiene y provoca que se detengan inútilmente en buscar otras opciones: se trata entonces de una irresolución excesiva que proviene de un deseo demasiado grande de hacerlo bien y de una debilidad del entendimiento que, al no tener nociones claras y distintas, sólo las tiene muy confusas. Por ello, el remedio contra tal exceso consiste en acostumbrarse a formar juicios ciertos y determinados acerca de todo cuanto se presenta, y en creer que uno se ciñe siempre al deber cuando hace lo que juzga ser mejor, aunque quizá juzgue mal.

[32]. *A Reneri para Pollot, marzo 1638 (AT, II, 34-36)*

En primer lugar, es cierto que si yo hubiera dicho en sentido absoluto que es preciso atenerse a las opiniones que alguna vez decidimos seguir, aunque fueran dudosas, sería tan censurable como si hubiera dicho que es necesario ser tozudo y obstinado, dado que mantenerse en una opinión equivale a perseverar en el juicio que uno ha hecho. Ahora bien, yo he dicho algo totalmente distinto: que es preciso ser resuelto en las acciones aunque se permanezca irresoluto en los juicios, y no dejar de seguir con constancia las opiniones más dudosas como si conociéramos que son las mejores, es decir, no dejar de actuar con constancia siguiendo las opiniones juzgadas dudosas una vez nos hemos determinado —esto es, cuando uno cree que no hay otras que puedan considerarse mejores o más ciertas, pues de hecho lo son en este sentido. Y no hay que temer que esta firmeza en la acción nos lleve progresivamente al error o al vicio, pues el error no puede radicar más que en el entendimiento que, a pesar de ello, permanece libre y sigue considerando dudoso lo que es dudoso. Además, yo refiero esta regla a las acciones de la vida que no pueden aplazarse y no me sirvo más que por provisión, con el deseo de cambiar mis opiniones tan pronto como pueda encontrar otras mejores, sin perder la menor ocasión de buscarlas. Por otro lado, me he visto obligado a hablar de esta resolución y firmeza en las acciones tanto para la necesaria tranquilidad de la conciencia como para evitar que

se me acusara de que había escrito que, para evitar la prevención, al menos una vez en la vida es necesario deshacerse de todas las opiniones recibidas, pues parece que se me ha objetado que una duda tan universal puede producir una gran irresolución y un gran desorden en las costumbres. En suma, me parece que yo no podía ser más circunspecto de lo que he sido al situar la resolución, como virtud, entre los dos vicios que le son contrarios, a saber, la indeterminación y la obstinación.

[33]. *A Elisabeth, mayo 1646 (AT, IV, 414-415)*

Sostengo que hay poderosas razones para tomarse tiempo en deliberar antes de emprender cosas importantes, pero cuando se ha empezado un asunto y se ha acordado lo fundamental, no veo que sea de ningún provecho buscar aplazamientos discutiendo sobre las condiciones. En efecto, si el asunto, a pesar de ello, sale adelante, los pequeños beneficios que quizá se habrán obtenido por tal medio no son suficientes para eliminar el disgusto del aplazamiento; y si fracasa, todo ello sólo sirve para manifestar al mundo que se tenían proyectos deficientes. Además muy a menudo ocurre que, cuando el asunto emprendido es muy bueno, al diferir la ejecución, se echa a perder, lo que no ocurre cuando es malo. Por ello estoy convencido que la resolución y la diligencia son virtudes muy necesarias para las cosas ya iniciadas. Y no cabe temer lo que se ignora, pues frecuentemente las



cosas entendidas antes de conocerlas a fondo son mejores que las deseadas. De este modo, en ello es mejor fiarse de la providencia divina, dejándose conducir por ella.

MÁXIMA DEL AUTODOMINIO

[34]. *Discurso del Método, III (AT, VI, 25-27)*

Mi tercera máxima consistía en tratar siempre de vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y en cambiar mis deseos antes que el orden del mundo, y, en general, en acostumbrarme a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder más que nuestros pensamientos, de modo que, después de haberlo hecho lo mejor posible respecto a las cosas externas, lo que aún falte para el éxito es absolutamente imposible por nuestra parte: esto me parecía ya suficiente para evitar desear nada en el futuro que no pudiera adquirir, y así para estar contento. Y, en efecto, dado que nuestra voluntad no se inclina naturalmente a desear más que las cosas que nuestro entendimiento le representa de algún modo como posibles, es claro que si consideramos todos los bienes exteriores a nosotros como alejados por igual de nuestro poder, entonces, cuando nos falten los que parecen sernos debidos por nacimiento, al ser privados de ellos sin culpa nuestra, no lo lamentaremos más que el hecho de no poseer los reinos de la China o de Méjico:

así, haciendo, como suele decirse, de la necesidad virtud, no desearemos estar sanos si estamos enfermos, o estar libres si nos encontramos en prisión más de lo que deseamos ahora tener un cuerpo de una materia tan incorruptible como el diamante o tener alas para volar como los pájaros. Ahora bien, es necesario un largo ejercicio y una meditación renovada frecuentemente para acostumbrarse a observar las cosas desde esta perspectiva, y creo que en esto consiste principalmente el secreto de esos filósofos que han podido sustraerse al imperio de la fortuna y, a pesar del dolor y la pobreza, disputar la felicidad a sus dioses. Ocupándose sin cesar de considerar los límites que les estaban prescritos por la naturaleza, se convencían tan perfectamente de que nada estaba en su poder más que sus propios pensamientos que ello bastaba para impedir que tuvieran afecto por las otras cosas. Al disponer tan absolutamente de sus pensamientos, tenían suficiente motivo en considerarse más ricos y poderosos y libres y más felices que cualquier otro hombre que, no poseyendo tal filosofía, por más favorecidos de la naturaleza y de la fortuna que puedan ser, nunca disponen de todo lo que quieren.

*[35]. Las Pasiones del alma (AT, XI, 436-440)*

§ 144. *De los deseos cuyo logro no depende más que de nosotros.*

Ahora bien, dado que estas pasiones no pueden conducirnos a actuar más que por mediación del deseo que

excitan, hemos de tener cuidado en regular precisamente este deseo: en ello consiste la utilidad principal de la moral, pues igual que he dicho que el deseo es siempre bueno cuando se sigue de un conocimiento verdadero, tampoco puede dejar de ser malo cuando se funda en algún error. Y me parece que el error cometido más usualmente en relación a los deseos consiste en no distinguir suficientemente las cosas que dependen enteramente de nosotros de las que no dependen en absoluto. Para las que no dependen más que de nosotros —es decir, de nuestro libre arbitrio—, basta saber que son buenas para no poder desearlas nunca con suficiente ardor, pues hacer las cosas buenas que dependen de nosotros es seguir la virtud y la virtud nunca es deseada con suficiente ardor; además, lo que deseamos así, al no poder por menos que alcanzarlo ya que depende sólo de nosotros, nos da siempre toda la satisfacción que esperábamos. El error que acostumbramos a cometer aquí nunca consiste en desear poco sino en desear demasiado poco: el remedio por excelencia contra ello consiste es librar el espíritu tanto como sea posible de todo tipo de cosas menos útiles y tratar de conocer claramente y considerar atentamente la bondad de lo que debe desearse.

*§ 145. De los deseos que no dependen más que de otras causas y de lo que es la fortuna.*

Acerca de las cosas que no dependen en absoluto de nosotros, por más buenas que puedan ser, nunca han de

desearse apasionadamente, no sólo porque nunca pueden ocurrir —y de esta forma nos afligen tanto más cuanto más las habremos deseado—, sino principalmente porque, al ocupar nuestro pensamiento, nos distraen de fijar nuestra atención en otras cosas cuya adquisición depende de nosotros. Hay dos remedios generales contra los deseos vanos: el primero es la generosidad, de la que hablaré después; el segundo consiste en reflexionar a menudo sobre la Providencia divina y representarnos que es imposible que nada ocurra de modo distinto a como ha sido determinado de toda la eternidad por Ella, de manera que la Providencia viene a ser como una especie de fatalidad o necesidad inmutable que hemos de oponer a la fortuna para destruirla, pues ésta es una quimera que no procede más que del error de nuestro entendimiento. Nosotros, en efecto, no podemos desear más que lo que consideramos posible de algún modo, y no podemos considerar posibles las cosas independientes de nosotros más que si las pensamos dependientes de la fortuna —esto es, juzgando que pueden ocurrir y que alguna vez han ocurrido cosas parecidas. Pero esta opinión sólo se funda en que no conocemos todas las causas que concurren en cada efecto, pues cuando algo que hemos considerado depender de la fortuna no ocurre, ello muestra que ha faltado alguna de las causas necesarias para producirlo y, por tanto, que era absolutamente imposible y que nunca había ocurrido nada parecido —es decir, producido sin el concurso de aquella causa—: así, si antes no hubiésemos

ignorado todo esto, nunca lo habríamos considerado posible ni, por consiguiente, lo hubiésemos deseado.

*§ 146. De los deseos que dependen de nosotros y de otros.*

Es preciso, pues, rechazar completamente la opinión común según la cual fuera de nosotros existe una fortuna que provoca, a su placer, que las cosas ocurran o no ocurran, y ha de reconocerse que todo es conducido por la Providencia divina cuyo decreto eterno es tan infalible e inmutable que, a excepción de las cosas que este mismo decreto ha querido hacer depender de nuestro libre arbitrio, hemos de pensar que nada ocurre que no sea necesario y como fatal, de modo que no podemos desear, si no es erróneamente, que ocurra de otro modo. Ahora bien, como la mayor parte de nuestros deseos se extienden a cosas que no dependen enteramente de nosotros ni de otros, hemos de distinguir exactamente lo que en ellas no depende más que de nosotros, para no extender nuestro deseo más allá; y, aunque hubiésemos de considerar el éxito como inevitable e inmutable, para no desear obstinadamente, también hemos de considerar las razones que lo hacen sólo más o menos presumible. Por ejemplo, si tenemos un asunto en algún lugar donde podemos ir por dos caminos distintos, uno de los cuales acostumbra a ser más seguro que el otro, aunque quizá el decreto de la Providencia sea que, si vamos por el camino considerado más seguro nos robarán, mientras que podríamos transitar por el otro sin ningún peligro, no por ello hemos de ser indiferen-

tes a escoger uno u otro, ni ampararnos en la fatalidad inmutable de tal decreto, sino que la razón quiere que escojamos el camino que habitualmente es el más seguro. Y nuestro deseo será cumplido al seguir este camino por más que nos alcance un perjuicio, pues no teníamos ningún motivo para oponernos a este mal —al ser inevitable por parte nuestra—, sino que sólo podíamos hacer lo que nuestro entendimiento conocía mejor y así es de suponer que lo hemos hecho. Es claro que al ejercitarse a distinguir así la fatalidad de la fortuna, uno se acostumbra fácilmente a regular sus deseos de forma tal que, en la medida que su realización sólo depende de nosotros, siempre pueden darnos satisfacción completa.

*[36]. A Reneri para Pollot, marzo 1638 (AT, II, 36-37)*

No me parece en absoluto que sea una ficción, sino una verdad que nadie puede negar, que nada hay enteramente en nuestro poder más que nuestros pensamientos —al menos tomando la palabra *pensamiento*, como yo lo hago, para todas las operaciones del alma, de modo que no sólo las meditaciones y las voliciones, sino incluso las funciones de ver, oír, determinarse a un movimiento más que a otro, etc., en tanto que dependen del alma, son pensamientos. Sólo las cosas comprendidas bajo este término son atribuidas propiamente al hombre en lenguaje filosófico, pues de las funciones que corresponden al cuerpo solo se dice que están en el hombre

pero no por el hombre. Por otro lado, por la palabra *enteramente*, en lo que sigue, debe entenderse que, habiéndolo hecho lo mejor posible acerca de las cosas exteriores, todo lo que resta para el éxito es, respecto a nosotros, *absolutamente* imposible. Subrayo que con ello no he querido decir que las cosas exteriores no estuvieran en absoluto en nuestro poder, sino sólo que no lo están más que en tanto que pueden seguirse de nuestros pensamientos y no *absolutamente* ni *enteramente*, pues hay otras potencias fuera nuestro que pueden impedir los efectos de nuestros deseos. Justamente para expresarme mejor he puesto juntos los términos *respecto a nosotros* y *absolutamente*, que mis críticos podrían tomar como contradictorios si no fuera que la comprensión del sentido los hace compatibles. Por más cierto que sea que ninguna cosa exterior está en nuestro poder más que si depende de la dirección de nuestra alma y que nada lo está más absolutamente que nuestros pensamientos —cosa que, a mi parecer, nadie puede negarse a reconocer si lo piensa expresamente—, he dicho, sin embargo, que es necesario acostumbrarse a creerlo e incluso que hay necesidad de un largo ejercicio y de una mediación reiterada frecuentemente. La razón es que nuestros apetitos y pasiones nos dictan continuamente lo contrario, y hemos experimentado tantas veces desde nuestra infancia que llorando o gritando, etc. nos obedecían nuestras ayas, obteniendo cuanto deseábamos, que insensiblemente nos hemos convencido de que el mundo estaba hecho sólo para nosotros y que todas las

cosas nos estaban destinadas. Los grandes y afortunados tienen en esto más ocasión de engaño, y también se ve que normalmente son ellos quienes soportan con más impaciencia las desgracias de la fortuna. Pero, a mi parecer, no hay ocupación más digna para un filósofo que acostumbrarse a creer lo que le dicta la verdadera razón y a guardarse de las falsas opiniones a que le inclinan sus apetitos naturales.



*Las pasiones*

*This page intentionally left blank*

[37]. *Las Pasiones del alma* (AT, XI, 327-328)

§ 1. *Que aquello que es una pasión en relación a algo siempre es una acción en otra perspectiva.*

Las ciencias de los antiguos en nada me parecen tan insuficientes como en sus escritos sobre las pasiones. Si bien se trata de una materia que siempre se ha intentado conocer y que no me parece ser de las más difíciles —pues, sintiéndolas cada uno en sí mismo, no es necesario extraer las observaciones de otra parte para descubrir su naturaleza—, sin embargo, cuanto los antiguos han enseñado es tan poco —y en su mayor parte tan poco creíble— que sólo espero acercarme a la verdad si me aparto de los caminos que han recorrido. Por ello estoy obligado a escribir como si tratara de una materia que nadie antes de mi hubiera tratado nunca. De entrada, considero que todo cuanto se hace u ocurre de nuevo es normalmente llamado por los filósofos una pasión respecto al sujeto en que ocurre, y una acción en aquello que lo provoca: así, aunque el agente y el paciente sean a menudo bastante diferentes, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma

cosa con dos nombres, según los dos sujetos a que puede referirse.

§ 2. *Que para conocer las pasiones del alma hay que distinguir sus funciones de las del cuerpo.*

Además, considero también que no constatamos nada que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo a que está unida, y consiguientemente hemos de pensar que cuanto en ella es una pasión es normalmente en él una acción. De este modo, no hay mejor camino para el conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia entre el alma y el cuerpo a fin de conocer a cuál de ambos debe atribuirse cada una de las funciones que hay en nosotros.

[38]. *A Regius, enero 1642 (AT, III, 492-493)*

Podéis estar convencido que nada hay más loable en un filósofo que reconocer sinceramente los errores. Por ejemplo, cuando decís *que el hombre es un ser por accidente*, sé que entendéis lo mismo que los otros filósofos admiten, a saber, que es un compuesto de dos cosas realmente distintas. Ahora bien, como las escuelas no entienden esta expresión, *ser por accidente*, en el mismo sentido —y dado que tampoco os servís de la explicación que os había insinuado en mis cartas anteriores, pues veo que os apartáis del sentido que yo le doy y de este modo no evitáis los escollos en vuestro último

escrito—,<sup>1</sup> es mucho mejor —antes de oscurecerlo todo— reconocer abiertamente que no habéis comprendido bien este término de la escuela y admitir que, estando de acuerdo con los otros filósofos en el fondo de la cuestión, sólo os diferenciáis en las palabras. En suma, siempre que sea oportuno, tendríais que reconocer, en privado o en público, que creéis que el hombre es *un ser verdadero por sí mismo y no por accidente*, y que el alma está real y substancialmente unida al cuerpo, no por su situación o disposición —como decís en vuestro último escrito, aclaración, a mi parecer, aún errónea y susceptible de rechazo—, sino que está unida al cuerpo por una unión verdadera, como todos admiten aunque nadie explique qué tipo de unión —cosa que tampoco hacéis. No obstante, podéis explicarlo tal como he hecho en mi Metafísica, diciendo que los sentimientos de dolor y todos los otros de la naturaleza semejante no son en absoluto puros pensamientos del alma distinta del cuerpo, sino percepciones confusas de esta alma unida realmente al cuerpo. Y, en efecto, si un ángel estuviera unido al cuerpo humano, no tendría sentimientos como nosotros, sino que percibiría sólo los movimientos causados por los objetos exteriores, distinguiéndose así de un hombre verdadero.

---

<sup>1</sup> Henri de Roy (Regius), profesor de medicina en la universidad de Utrecht, fue uno de los primeros difusores del cartesianismo. En 1641 tuvo lugar su disputa con el escolástico Voetius, centrada en los temas metafísicos y las implicaciones psicosomáticas de la nueva filosofía. Descartes se refiere aquí a las tesis impresas de tal polémica.

[39]. *A Elisabeth, 21 de mayo 1643 (AT, IV, 664-666)*

Ciertamente puedo decir que la cuestión propuesta por Vuestra Alteza se me puede plantear con toda la razón a la vista de mis escritos publicados. En efecto, al haber dos cosas en el alma humana de las que depende todo cuanto podemos conocer de su naturaleza —una de las cuales es que piensa, y la otra que, estando unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él—, no he dicho casi nada de esta última, y me he dedicado sólo a hacer comprensible la primera, ya que mi propósito principal era probar la distinción entre el alma y el cuerpo, para lo que me era útil tratar la primera cuestión pero no la segunda.<sup>2</sup> Pero, como Vuestra Alteza ve con tanta claridad que no se le puede ocultar nada, trataré aquí de explicar cómo concibo la unión del alma con el cuerpo y la fuerza que tiene de moverlo.

En primer lugar, considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como los originales sobre cuyo patrón formamos todos los conocimientos restantes. Tales nociones son muy pocas: además de las más generales (ser, número, duración, etc.) que convienen a todo cuanto podemos concebir, no tenemos más

---

<sup>2</sup> Alusión a las *Meditaciones Metafísicas*: la sexta, en efecto, estaba dedicada a probar «la existencia de las cosas materiales y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre» (AT, IX-1, 57).

que la noción de extensión —de la que se siguen la de figura y movimiento— para el cuerpo en particular, y para el alma sola la de pensamiento —en que se hayan comprendidas las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad—, y finalmente para el alma y el cuerpo no tenemos más que la de su unión, de la cual depende la de la fuerza del alma para mover el cuerpo y del cuerpo para actuar sobre el alma causando sus sentimientos y pasiones.

Considero también que toda la ciencia no consiste más que en distinguir bien estas nociones, no atribuyéndolas más que a las cosas que les corresponden. En efecto, cuando queremos explicar alguna dificultad por medio de una noción que no le pertenece, no podemos dejar de equivocarnos, como también cuando queremos explicar una de tales nociones por otra, pues, siendo primitivas, cada una no puede ser entendida más que por sí misma. Como el uso de los sentidos nos ha vuelto las nociones de extensión, figura y movimiento más familiares que otras, la causa principal de nuestros errores consiste en que usualmente queremos servirnos de tales nociones para explicar cosas que no les corresponden: así, cuando nos valemos de la imaginación para concebir la naturaleza del alma, o cuando queremos concebir el modo como el alma mueve el cuerpo según la forma que un cuerpo es movido por otro cuerpo.

[40]. *A Elisabeth, 28 de junio 1643 (AT, IV, 691-692)*

Según me parece, las principales cuestiones omitidas eran que, después de distinguir tres géneros de ideas o de nociones primitivas que se conocen de forma particular y no por comparación de unas con otras —a saber, la noción que tenemos del alma, la del cuerpo y la de la unión entre alma y cuerpo—, debía explicar la diferencia que hay entre estos tres tipos de nociones y entre las operaciones del alma que las producen, y decir los medios para hacérmolas fáciles y familiares. Después, una vez explicado por qué había utilizado la comparación del peso, debía hacer ver que, por más que se quiera concebir el alma como material —lo que propiamente significa concebir su unión con el cuerpo—, no por ello deja de conocerse después que es separable. Tal es la materia que, según creo, Vuestra Alteza me solicita.

En primer lugar, observo una gran diferencia entre estos tres tipos de nociones: el alma no se conoce más que por el entendimiento puro; el cuerpo —es decir, la extensión, las figuras y los movimientos— se pueden también conocer por el entendimiento solo, pero mucho mejor por el entendimiento ayudado por la imaginación; y finalmente, las cosas correspondientes a la unión del alma y del cuerpo no se conocen más que oscuramente por el entendimiento solo, ni tampoco por el entendimiento ayudado por la imaginación, sino que se conocen claramente por los sentidos. De aquí que quienes nunca filosofan y sólo se sirven de sus sentidos



no dudan en absoluto que el alma no mueva el cuerpo ni que el cuerpo no actúe sobre el alma, pero consideran uno y otra como una sola cosa —es decir, conciben su unión, pues concebir la unión entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola. Los pensamientos metafísicos que ejercitan el entendimiento puro sirven para hacernos familiar la noción del alma; el estudio de las matemáticas, que ejercita principalmente la imaginación al considerar las figuras y los movimientos, nos acostumbra a formar nociones bien distintas del cuerpo; y finalmente, usando exclusivamente de la vida y de las conversaciones comunes y absteniéndose de meditar y de estudiar cuanto ejercita la imaginación, es como se aprende a concebir la unión del alma y el cuerpo.

#### CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LAS PASIONES

##### [41]. *Las Pasiones del alma* (AT, XI, 347-350)

##### § 25. *De las percepciones que referimos a nuestra alma.*

Las percepciones que se refieren solamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten en el alma misma y de las que se desconoce normalmente una causa próxima con que puedan relacionarse: así, los sentimientos de alegría, de cólera y otros semejantes, que algunas veces son excitados en nosotros por los objetos que mueven nuestros nervios y otras también por causas diferentes. Aunque

todas nuestras percepciones —tanto las que se refieren a objetos fuera de nosotros, como las que se refieren a las diversas afecciones de nuestro cuerpo— son verdaderamente pasiones desde la perspectiva del alma, si tomamos el término en su significado más general, se acostumbra a restringir su significado a aquellas que se refieren sólo al alma misma,<sup>3</sup> y éstas son la que intento explicar aquí bajo el nombre de pasiones del alma.

*§ 27. Definición de las pasiones del alma.*

Después de haber considerado en qué las pasiones del alma difieren de los otros pensamientos, me parece que se las puede definir genéricamente como las percepciones, sentimientos o emociones que se refieren particularmente al alma y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus.<sup>4</sup>

*§ 28. Explicación de la primera parte de tal definición.*

Se las puede denominar percepciones si nos servimos genéricamente de este término para significar todos los pensamientos que no son acciones del alma o de la voluntad, pero no si nos servimos de él para significar los

---

<sup>3</sup> Es decir, en las pasiones propiamente dichas, aunque su causa se halle en el cuerpo, el efecto se percibe en el alma que se siente afectada internamente, a diferencia de las percepciones sensibles en que también se siente afectada pero por una alteridad exterior al cuerpo.

<sup>4</sup> El término «espíritus» —o, en su formulación completa, «espíritus animales»— designa los corpúsculos materiales ínfimos que, circulando por el interior de los nervios y el cerebro, comunican éste con los órganos sensoriales.

conocimientos evidentes, pues la experiencia muestra que quienes están más agitados por sus pasiones no son quienes las conocen mejor y, además, que las pasiones forman parte de las percepciones que la estrecha conjunción entre alma y cuerpo vuelve confusas y oscuras. Se las puede denominar también sentimientos, ya que son recibidos en el alma de la misma forma que los objetos de los sentidos externos y no las conoce de otro modo. Pero mejor se las puede denominar emociones del alma, no sólo porque tal nombre puede ser atribuido a todos los cambios que le advienen, sino especialmente porque, entre todos los tipos de pensamientos que puede tener, ninguno la agita y conmueve tan fuertemente como las pasiones.

*§ 29. Explicación de la otra parte de la definición.*

Añado que las pasiones se refieren particularmente al alma para distinguirlas de los otros sentimientos referidos unos a los objetos exteriores —como los olores, sonidos, colores—, otros a nuestro cuerpo —como el hambre, la sed, el dolor. También añado que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus para diferenciarlas —al explicar su causa última y más próxima, que las distingue de los otros sentimientos— de nuestras voliciones, que pueden denominarse emociones del alma referidas a ella pero causadas por ella misma.

[42]. *A Elisabeth, 6 de octubre 1645 (AT, IV, 309-313)*

Es necesario, empero, que examine más particularmente estas pasiones para poder definirlas. Este tema me será más fácil que si escribiera a cualquier otro, pues Vuestra Alteza, habiéndose tomado la molestia de leer el tratado que he esbozado sobre la naturaleza de los animales,<sup>5</sup> ya sabe cómo concibo la formación de las diversas impresiones en el cerebro: unas por los objetos exteriores que mueven los sentidos, otras por las disposiciones interiores del cuerpo, o por los vestigios de impresiones precedentes que han permanecido en la memoria, o por la agitación de los espíritus procedentes del corazón, o también, en el hombre, por la acción del alma, que tiene la fuerza de cambiar las impresiones que hay en el cerebro del mismo modo que, recíprocamente, estas impresiones tienen la fuerza de excitar en el alma pensamientos independientes de su voluntad. Como consecuencia pueden denominarse en general pasiones —pues todo lo que no es una acción es una pasión— los pensamientos que son excitados en el alma sin el concurso de la voluntad y, consiguientemente, sin ninguna acción que provenga de ella, sólo por las impresiones que hay en el cerebro. Pero normalmente se restringe este término a los pensamientos causados por

---

<sup>5</sup> Alusión al texto inédito escrito esos años *Cogitationes circa Generationem Animalium* (AT, XI, 505 ss.), donde Descartes reunió las observaciones realizadas a lo largo de sus estudios de anatomía y fisiología.

una agitación particular de los espíritus, ya que los procedentes de los objetos exteriores o de la disposición interior del cuerpo —como la percepción de los colores, sonidos, olores, el hambre, la sed, el dolor y cosas semejantes— se denominan sentimientos, unos externos, otros internos. Los que dependen exclusivamente de lo que impresiones precedentes han dejado en la memoria y de la agitación ordinaria de los espíritus son las fantasías —ya vengan durante el sueño, ya en vigilia—: en ellas el alma, no determinándose a nada ella misma, sigue indolentemente las impresiones que se encuentran en el cerebro. Pero, cuando el alma usa de su voluntad para determinarse a algún pensamiento que no es sólo inteligible, sino imaginable y este pensamiento provoca una nueva impresión en el cerebro, ello no es una pasión, sino una acción que propiamente se denomina imaginar. Finalmente, cuando el curso ordinario de los espíritus excita pensamientos tristes o alegres, u otros parecidos, ello no se atribuye a la pasión, sino al natural o al humor de cada cual, y así decimos que este hombre es de un natural triste, el otro de un humor alegre, etc. Por tanto, sólo restan los pensamientos procedentes de una agitación particular de los espíritus y cuyos efectos se sienten como en el alma misma: tales son los que denominamos propiamente pasiones.

Ciertamente nunca tenemos una pasión que no dependa de varias de las causas que he distinguido, pero se la denomina por la principal o a la que se refiere principalmente. Por ello muchos confunden el sentimiento

del dolor con la pasión de la tristeza, el de las cosquillas con la pasión de la alegría —a la que también denominan goce o placer—, y el de la sed o el hambre con los deseos de beber o comer, que son pasiones, pues normalmente las causas del dolor agitan también los espíritus de la misma manera que para excitar la tristeza, y las que permiten sentir el cosquilleo los agitan de la misma manera que para excitar la alegría, y así en otros casos.

Algunas veces también se confunden las inclinaciones o hábitos que disponen a alguna pasión con la misma pasión: cosa que, no obstante, es fácil de distinguir. Por ejemplo, cuando se dice, en una ciudad, que llegan los enemigos para asediarla, el primer juicio que hacen sus habitantes sobre el mal que puede alcanzarlos es una acción de su alma y no una pasión. Y si bien este juicio se encuentra de modo parecido en muchos ciudadanos, no todos son conmovidos de la misma manera, sino más los unos que los otros según que tengan más o menos hábito o inclinación al temor. Y antes que su alma reciba la emoción —en la cual exclusivamente consiste la pasión—, es necesario que haga tal juicio o que, sin juzgar, conciba al menos el peligro e imprima su imagen en el cerebro —efecto que se realiza por la acción que llamamos imaginar— y que, por el mismo medio, determine los espíritus, que van del cerebro a los músculos por los nervios, a penetrar en los que estrechan los orificios del corazón retardando la circulación de la sangre: inmediatamente el cuerpo se vuelve pálido, frío y tembloroso, y los nuevos espíritus que van del corazón hacia el cerebro se agitan de

tal modo que no permiten formar imágenes distintas de las excitadas en el alma por la pasión del temor. Todo eso transcurre tan rápidamente que parece que se trata de una sola operación. De modo semejante, en todas las otras pasiones tiene lugar alguna agitación particular en los espíritus procedentes del corazón.

#### UTILIDAD DE LAS PASIONES

[43]. *Las Pasiones del alma* (AT, XI, 359, 488)

§ 40. *Cuál es el efecto principal de las pasiones.*

Hay que observar que el efecto principal de las pasiones en los hombre es que incitan y disponen su alma a querer las cosas a las que preparan sus cuerpos: así, el sentimiento del miedo incita a querer huir, el de la audacia a querer combatir, etc.

§ 212. *Que de las pasiones depende exclusivamente todo el bien y mal de esta vida.*

Por otro lado, el alma puede tener sus placeres aparte, pero los que son comunes con el cuerpo dependen completamente de las pasiones, de modo que los hombres a quienes más conmueven son capaces de gustar la máxima dulzura en esta vida. Es cierto que también pueden encontrar la máxima amargura cuando no las saben emplear bien y la fortuna les es contraria, pero la sabi-

duría es especialmente útil en este punto, pues enseña a hacerse dueño de las pasiones y manejarlas con tanta destreza que los males que provocan se vuelven bastante soportables e incluso puede extraerse alguna alegría.

[44]. *A Elisabeth, mayo 1646 (AT, IV, 411)*

Tampoco creo que se peque en absoluto por exceso deseando las cosas necesarias a la vida, sino que sólo debemos regular los deseos de las cosas malas o superfluas, pues los que tienden al bien, según me parece, son tanto mejores cuanto más intensos. Quizá haya querido embellecer un defecto propio al poner una especie de decaimiento entre las pasiones excusables, pero aprecio mucho más la diligencia de quienes se comportan siempre con ardor al hacer las cosas que consideran, de algún modo, su deber sin esperar demasiados frutos.

[45]. *A Chanut, 1 de noviembre 1646 (AT, IV, 538)*

Por otro lado, me parece que, por haber estudiado yo las pasiones, concluí que no debo tener ninguna: contrariamente, os diré que, al examinarlas, las he encontrado casi todas buenas, y tan útiles para esta vida que nuestra alma no tendría motivo alguno para querer permanecer unida a su cuerpo un instante más si no pudiera sentir las. Es cierto que la cólera —en tanto que tiene por



objeto una ofensa recibida— es una pasión de la que es mejor guardarse, y por ello debemos intentar elevar tan alto nuestro espíritu que nunca nos alcancen las ofensas de los otros. Pero creo que, en lugar de la cólera, está muy justificada la indignación, y confieso que la siento a menudo contra la ignorancia cuando, en hombres que quieren ser tomados por doctos, va unida a la malicia.

[46]. *Al Marqués de Newcastle, marzo/abril 1648 (AT, V, 135)*

Sólo añadiré una cosa: la filosofía que yo cultivo no es tan bárbara ni feroz que rechace el uso de las pasiones. Al contrario, es en ellas exclusivamente que pongo toda la dulzura y felicidad de esta vida. Y aunque haya muchas cuyo exceso constituye un vicio, de todos modos hay otras que, a mi parecer, son mejores cuanto más excesivas: entre ellas, como entre las virtudes, pongo la gratitud.

#### LAS PASIONES PRINCIPALES

[47]. *Las Pasiones del alma (AT, XI, 373-380)*

##### § 53. *La admiración.*

Cuando nos encontramos por primera vez con un objeto que nos sorprende, y cuando lo juzgamos nuevo

o bastante diferente de lo que conocíamos antes o de lo que suponíamos que había de ser, ello provoca que lo admiremos y estemos asombrados. Y como ello puede ocurrir antes que conozcamos si este objeto nos es conveniente o no, me parece que la admiración es la primera de todas las pasiones y no tiene ninguna opuesta, pues, si el objeto que se presenta no tiene nada en sí que nos sorprenda, no nos conmueve y lo consideramos sin pasión.

*§ 54. El aprecio o el desprecio, la generosidad o el orgullo, y la humildad o la bajeza.*

A la admiración va unida el aprecio o el desprecio según admiremos la grandeza o la pequeñez del objeto y así podemos apreciarnos o despreciarnos a nosotros mismos. De aquí proceden las pasiones y los hábitos de la magnanimidad o del orgullo y de la humildad o bajeza.

*§ 55. La veneración y el desdén.*

Pero cuando apreciamos o despreciamos objetos que consideramos como causas libres capaces de hacer el bien o el mal, del aprecio procede la veneración y del simple desprecio el desdén.

*§ 56. El amor y el odio.*

Todas las pasiones anteriores pueden ser excitadas en nosotros sin que percibamos en absoluto si el objeto causante es bueno o malo. Pero cuando una cosa se nos

presenta como buena respecto a nosotros —es decir, como siéndonos conveniente—, ello nos hace tener amor por ella, y cuando la representamos como mala o perjudicial, entonces nos excita el odio.

§ 57. *El deseo.*

De la misma consideración del bien y el mal nacen las otras pasiones: para ordenarlas distingo el tiempo y, considerando las que nos conducen a considerar más el futuro que el presente o el pasado, empiezo por el deseo. En efecto, es evidente que el deseo atiende al futuro, no sólo cuando se desea adquirir un bien que aún no se tiene o evitar un mal que puede ocurrir, sino también cuando se anhela la conservación de un bien o la ausencia de un mal, que es todo cuanto puede abarcar esta pasión.

§ 58. *La esperanza, el temor, los celos, la seguridad y la desesperación.*

Basta pensar que la adquisición de un bien o la pérdida de un mal es posible para sentirse incitado a desearlo. Pero cuando además se considera si es más o menos verosímil obtener lo que se desea, lo que se nos representa como muy verosímil excita la esperanza, y lo que se nos representa como poco excita el temor, del cual los celos son una especie. Cuando la esperanza es máxima, cambia su naturaleza y se denomina seguridad o confianza, mientras que el temor extremo se convierte en desesperación.

§ 59. *La irresolución, el coraje, la audacia, la emulación, la cobardía y el espanto.*

Podemos pues esperar y temer, aunque el acontecimiento esperado no dependa en absoluto de nosotros. Pero cuando nos lo representamos como dependiente de nosotros, puede ser difícil elegir los medios o la ejecución. De lo primero procede la irresolución que nos dispone a deliberar y pedir consejo, de lo segundo el coraje o la audacia, de lo que la emulación es una especie. La cobardía es lo opuesto al coraje, como el miedo o el espanto lo es a la audacia.

§ 60. *El remordimiento.*

Si se está determinado a alguna acción antes que aparezca la irresolución, nace el remordimiento de conciencia, que no atiende al tiempo futuro, como las pasiones precedentes, sino al presente o al pasado.

§ 61. *La alegría y la tristeza.*

Cuando nos representamos un bien o un mal como afectándonos, la consideración del bien presente excita en nosotros la alegría, la del mal la tristeza.

§ 62. *La burla, la envidia, la piedad.*

Cuando nos representamos un bien perteneciente a otros hombres, podemos considerarlos dignos o indignos. Cuando los consideramos dignos, ello no excita más pasión que la alegría, en tanto que para nosotros

es un bien ver que las cosas ocurren como deben, con la salvedad que la alegría procedente del bien es seria, mientras que la procedente del mal va acompañada de risa y burla. Pero si los consideramos indignos, el bien excita la envidia y el mal la piedad: ambas, especies de la tristeza. Hay que observar que las mismas pasiones referidas a bienes o males presentes pueden a menudo referirse también a los futuros, pues la consideración de que llegarán nos los hace representar como presentes.

§ 63. *La satisfacción de sí mismo y el arrepentimiento.*

Podemos considerar también la causa del bien o del mal, tanto presente como pasado. El bien realizado por nosotros mismos nos da una satisfacción interior que constituye la más dulce de todas las pasiones, mientras que el mal excita el arrepentimiento, que es la más amarga.

§ 64. *El favor y el reconocimiento.*

Pero el bien hecho por otros es causa que merezcan nuestro favor, aunque no lo hayan hecho a nosotros: cuando es a nosotros, al favor añadimos el reconocimiento.

§ 65. *La indignación y la cólera.*

Igualmente, el mal hecho por otros, pero sin relación a nosotros, sólo provoca que tengamos indignación por ellos. Cuando nos afecta, mueve también la cólera.

§ 66. *La gloria y la vergüenza.*

Además, un bien que está o ha estado en nosotros, al referirlo a la opinión que los otros pueden tener, nos excita la gloria; y el mal, la vergüenza.

§ 67. *El disgusto, la pena y el alborozo.*

Algunas veces la duración del bien causa el aburrimiento o el disgusto, mientras que la del mal disminuye la tristeza. Finalmente, del bien ya pasado proviene la pena, que es una especie de tristeza, y del mal ya pasado viene el alborozo, que es una especie de alegría.

§ 68. *Por qué esta enumeración de las pasiones difiere de la habitual.*

Tal es, a mi parecer, el orden mejor para enumerar las pasiones. Bien sé que me alejo de la opinión de quienes antes han escrito al respecto, pero no es sin razón. Su enumeración surge de distinguir, en la parte sensitiva del alma, dos apetitos a los que llaman *concupiscible* e *irascible*. Yo, como he dicho antes, no distingo partes en el alma. Por tanto, aquella distinción sólo puede significar que el alma tiene dos facultades, una de desear y otra de enojarse. Pero, como tiene igualmente las facultades de admirar, de amar, de esperar, de temer y así de recibir en sí cada uno de las pasiones restantes, o de emprender las acciones opuestas a tales pasiones, no veo por qué han querido referirlas todas a la concupiscencia o a la cólera. Además, su enumeración no comprende en absoluto las pasiones principales, como yo he

efectuado aquí. Hablo sólo de las principales, pues podrían distinguirse otras más particulares en número indefinido.

§ 69. *Que hay seis pasiones primitivas.*

Pero el número de las simples y primitivas no es elevado. Pasando revista a todas las pasiones enumeradas, fácilmente se puede observar que sólo hay seis de tales, a saber, la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza, mientras que las restantes están compuestas por algunas de estas seis, o bien son sus especies. Por ello, para no confundir al lector con tal diversidad, trataré aquí separadamente de las seis primitivas y después haré ver de qué modo se originan las restantes.

[48]. *Las Pasiones del alma (AT, XI, 401-407)*

§ 96. *Cuáles son los movimientos de la sangre y de los espíritus causantes de las cinco pasiones precedentes.*

Las cinco pasiones que he empezado a explicar están tan unidas o son tan opuestas unas a otras que es más fácil considerarlas conjuntamente que tratar cada una por separado como se ha hecho con la admiración: a diferencia de ésta, la causa de las otras no radica en el cerebro sino en el corazón, en el bazo, en el hígado y en todas las partes del cuerpo que sirven para la producción de sangre y de los espíritus. En efecto, aunque todas las venas conduzcan la sangre que contienen hacia el

corazón, a veces sucede que unas la empujan con mayor fuerza que otras, y los orificios por donde entra o sale del corazón son más anchos o estrechos una vez que otra.

*§ 97. Las experiencias principales para conocer estos movimientos en el amor.*

Considerando las diversas alteraciones que la experiencia muestra en nuestro cuerpo mientras que nuestra alma está agitada por distintas pasiones, en el amor observo que, cuando va solo —es decir, cuando no va acompañado de ninguna fuerte alegría o deseo o tristeza—, el latido del pulso es constante y mucho más elevado y más fuerte que habitualmente, que se siente un calor dulce en el pecho, y el estómago digiere muy rápidamente los alimentos, de manera que esta pasión es útil para la salud.

*§ 98. En el odio.*

Por el contrario, en el odio observo que el pulso es inconstante y menor y a menudo acelerado, que se siente frío mezclado con una especie de calor áspero y picante en el pecho, que el estómago cesa de cumplir su función y tiende a vomitar y rechazar los alimentos ingeridos, o al menos los corrompe y transforma en humores perjudiciales.

*§ 99. En la alegría.*

En la alegría observo que el pulso es constante y más acelerado que usualmente, pero que ni es más fuerte ni



tan elevado como en el amor, y que se siente un calor agradable no sólo en el pecho, sino que se expande también a todas las partes exteriores del cuerpo con la sangre que las riega en abundancia, y que, no obstante, alguna vez se pierde el apetito porque la digestión es peor que de costumbre.

§ 100. *En la tristeza.*

En la tristeza observo que el pulso es débil y lento, y que se siente una especie de nudos alrededor del corazón que lo encogen y como un hielo que lo enfría y comunica su enfriamiento al resto del cuerpo, y que, sin embargo, a veces no deja de tenerse buen apetito y de sentir que el estómago no deja de cumplir su función, siempre que no se mezcle el odio con la tristeza.

§ 101. *En el deseo.*

Finalmente en el deseo observo particularmente que agita el corazón más violentamente que ninguna de las otras pasiones, y suministra al cerebro más espíritus que, pasando de allí a los músculos, vuelven más agudos todos los sentidos y más dinámicas todas las partes del cuerpo.

[49]. *A Elisabeth, mayo 1646 (AT, IV, 408-410)*

No he expuesto [en las *Pasiones del Alma*] todos los principios de física utilizados para descifrar los movi-

mientos de la sangre que acompañan cada pasión, pues no podría deducirlos bien sin explicar la formación de todas las partes del cuerpo humano, y se trata de una cuestión tan difícil que aún no me atrevería a emprender, aunque me siento bastante satisfecho respecto a los principios empleados en tal escrito. Los principales son: que la función del hígado y del bazo consiste siempre en contener la sangre de reserva —menos purificada que la que circula en las venas—; que el fuego del corazón necesita ser mantenido constantemente o bien por el jugo de los alimentos procedente directamente del estómago, o bien —en su ausencia— por aquella sangre de reserva, pues la sangre de las venas se dilata muy fácilmente; que hay una tal unión entre el alma y el cuerpo que los pensamientos que han acompañado algunos movimientos del cuerpo desde el inicio de nuestra vida, los acompañan aún en el presente, de modo que, si los mismos movimientos son excitados en el cuerpo por alguna causa exterior, excitan también en el alma los mismos pensamientos, y recíprocamente, si tenemos los mismos pensamientos, producen los mismos movimientos; y finalmente, que la máquina de nuestro cuerpo está hecha de modo que un solo pensamiento de alegría o de amor u otro semejante basta para enviar los espíritus animales por los nervios a los músculos necesarios para causar los diversos movimientos de la sangre que acompañan las pasiones. Es cierto que he tenido alguna dificultad en distinguir los correspondientes a cada pasión, ya que nunca se presentan asiladas,

pero, dado que tampoco las mismas pasiones se presentan siempre conjuntamente, he intentado observar los cambios que ocurren en el cuerpo cuando cambia alguna. Por ejemplo, si el amor siempre se diera junto con la alegría, no sabría a cuál de ambas atribuir el calor y la dilatación que se siente alrededor del corazón, pero como a veces va unido a la tristeza y entonces se siente este calor pero no la dilatación, he juzgado que el calor corresponde al amor, mientras que la dilatación es propia de la alegría. Y si bien el deseo se presenta casi siempre con el amor, no van siempre unidos en el mismo grado, pues, aunque se ame mucho, cuando no se tiene ninguna esperanza, se desea poco, y como entonces no se tiene la diligencia y presteza que se tendría si el deseo fuera mayor, puede juzgarse que tal diligencia procede del deseo y no del amor.

Ciertamente creo que la tristeza quita el apetito a muchos, pero, como siempre he experimentado en mí que lo aumentaba, me he ajustado a esto. Considero que tal diferencia proviene del hecho que el primer objeto de tristeza para algunos en el comienzo de su vida ha sido que no recibían bastante alimentación, mientras que en otros ha sido que la alimentación recibida era perjudicial. En los últimos, el movimiento de los espíritus que quita el apetito ha permanecido después junto con la pasión de la tristeza. Vemos así que los movimientos que acompañan el resto de pasiones no son del todo iguales en todos los hombres, pudiendo atribuirlo a causas parecidas.

Respecto a la admiración, aunque tenga su origen en el cerebro y, por tanto, no puede ser causada sólo por el temperamento de la sangre como pasa con la alegría o la tristeza, puede, mediante la impresión que provoca en el cerebro, actuar sobre el cuerpo tanto o más que las otras pasiones, dado que la sorpresa que contiene provoca los movimientos más rápidos de todos. Del mismo modo que se puede mover la mano o el pie casi en el mismo instante que se piensa en moverlos, pues la idea de este movimiento formada en el cerebro envía los espíritus a los músculos que sirven a tal efecto, igualmente la idea de algo placentero que sorprende el espíritu envía inmediatamente los espíritus a los nervios que abren los orificios del corazón: en ello la admiración no hace más que aumentar la fuerza del movimiento de la sangre causante de la alegría, provocando que, al dilatarse de golpe los orificios del corazón, la sangre que penetra por la vena cava y sale por la vena arterial dilate súbitamente el pulmón.

## DEL AMOR

*[50]. Las Pasiones del alma (AT, XI, 387-391)**§ 79. Definiciones del amor y del odio.*

El amor es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus, que la incita a unirse de volun-

tad a los objetos que parecen convenirle. Y el odio es una emoción causada por los espíritus, que incita el alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como perjudiciales. Digo que estas emociones son causadas por los espíritus para distinguir el amor y el odio —como pasiones dependientes del cuerpo— tanto de los juicios, que también conducen al alma a unirse de voluntad con las cosas consideradas buenas y a separarse de las perjudiciales, como de las emociones que esos juicios excitan en el alma.

§ 80. *En qué consiste unirse o separarse de voluntad.*

Por la palabra *voluntad* no entiendo aquí el deseo, que es una pasión aparte y se refiere al futuro, sino el consentimiento por el que uno se considera desde el presente unido con lo amado, imaginándose formar un todo del que se considera una parte y la cosa amada la otra parte. Por el contrario, en el odio uno solo se considera como un todo independiente separado de la cosa por la que se tiene aversión.

§ 81. *De la distinción habitual entre el amor de concupiscencia y de benevolencia.*

Se distingue normalmente dos tipos de amor: uno llamado amor de benevolencia —es decir, que incita a querer el bien de la cosa amada—, el otro llamado amor de concupiscencia —es decir, que hace desear la cosa que se ama. Pues bien, me parece que tal distinción atiende solamente a los efectos del amor, pero no a su esencia.

En efecto, tan pronto como uno se une de voluntad a algún objeto de cualquier naturaleza, se tiene por él benevolencia, es decir, también se une de voluntad a tal objeto cuanto consideramos que le conviene —cosa que constituye uno de los principales efectos del amor. Y si se considera que es un bien poseer el objeto o estar unido a él de otro modo que de voluntad, se lo desea: lo cual es también uno de los efectos más usuales del amor.

*§ 82. Cómo pasiones muy diferentes concuerdan en que participan del amor.*

Tampoco es necesario distinguir tantas especies de amor cuantos diversos objetos pueden amarse. Por ejemplo, aunque las pasiones de un ambicioso por la gloria, de un avaricioso por el dinero, de un ebrio por el vino, de un hombre brutal por una mujer que pretende violar, de un hombre de honor por su amigo o por su amante, y de un buen padre por sus hijos sean muy diferentes entre sí, no obstante se parecen en que participan del amor. Ahora bien, los cuatro primeros sólo tienen amor por la posesión de los objetos a que dirigen su pasión y en absoluto por los objetos mismos, por los cuales sólo tienen deseo mezclado con otras pasiones particulares. En cambio, el amor de un padre por sus hijos es tan puro que ni desea obtener nada de ellos, ni quiere poseerlos de modo distinto a como ya los tiene, ni unirse más estrechamente de lo que ya está, sino que, considerándolos como otros yos, busca el bien de ellos como el suyo propio —o incluso con más cuidado— porque,

representándose que él y ellos forman un todo del cual él no es la mejor parte, prefiere a menudo sus intereses a los propios y no teme perderse para salvarlos. El afecto que las gentes de honor tienen por sus amigos es de esta naturaleza, aunque raramente sea tan perfecto; y el que tienen por sus amantes participa en alto grado, aunque también participa un poco del primero.

*§ 83. De la diferencia que hay entre el simple afecto, la amistad y la devoción.*

A mi parecer, es más razonable diferenciar las clases de amor por comparación entre la cosa amada y uno mismo: cuando se ama el objeto menos que a uno mismo, no se tiene por él más que simple afecto; cuando se lo ama como a uno mismo, ello se denomina amistad; y cuando se lo ama más, la pasión respectiva puede denominarse devoción. De este modo puede tenerse afecto por una flor, por un pájaro, por un caballo, pero, a menos de tener el espíritu muy desordenado, no se puede tener amistad más que por los hombres. Ellos son el objeto de esta pasión en grado tal que no hay hombre tan imperfecto por el que no se pueda tener una amistad muy perfecta, si uno piensa que se es amado por él y se tiene el alma verdaderamente noble y generosa, según lo que explicaré después en los artículos 154 y 156.<sup>6</sup> Respecto a la devoción, su objeto principal es, sin duda, la Divinidad soberana, de la que no podemos

---

<sup>6</sup> Véase el texto 62.

dejar de ser devotos cuando la conocemos como es debido. Pero también puede tenerse devoción por su príncipe, por su país, por su ciudad, e incluso por un hombre particular cuando se lo ama más que a uno mismo. La diferencia entre estos tres tipos de amor se muestra especialmente en sus efectos: como en los tres uno se considera como formando un todo con la cosa amada, siempre se está dispuesto a renunciar a la parte inferior del todo para conservar la otra, de lo cual se desprende que en el mero afecto siempre se prefiere uno mismo a la cosa amada, mientras que en la devoción se prefiere la cosa amada a uno mismo sin temer morir para conservarla. A menudo se han visto ejemplos de ello en quienes se han expuesto a una muerte cierta por defender su príncipe o su ciudad, e incluso a veces por defender personas particulares a las que veneraban.

*[51]. A Chanut, 1 de febrero 1647 (AT, V, 600-617)*

La amable carta que acabo de recibir de vuestra parte me ha impedido descansar hasta darle respuesta. Y aunque me proponéis cuestiones que, a otros más sabios, requerirían mucho esfuerzo para examinarlas en poco tiempo, como sé que yo, aun empleando mucho, tampoco podría resolverlas del todo, prefiero poner rápidamente por escrito lo que me dicta el interés que me mueve en lugar de reflexionar más detenidamente y quizá no poder escribir después nada mejor.



Queréis saber mi opinión sobre tres cosas:

1. *Lo que sea el amor.*
2. *Si la sola luz natural nos enseña a amar a Dios.*
3. *¿Cuál de estos dos desórdenes y malos hábitos es el peor, el del amor o el del odio?*

Para responder al primer punto distingo entre el amor puramente intelectual o racional y el que constituye una pasión. A mi parecer, el primero no es otra cosa que, al percibir el alma algún bien —sea presente o ausente— y considerar que le conviene, se le une de voluntad, es decir, se considera ella misma formando un todo con ese bien, del que cada uno es una parte. Si es un bien presente —es decir, que el alma posee o es poseída por él, o bien está unida a él no solo por su voluntad sino también realmente y de hecho tal como le conviene estarlo—, entonces el movimiento de su voluntad que acompaña el conocimiento de que se trata de un bien constituye una alegría; y si es un bien ausente, el movimiento de su voluntad que acompaña el conocimiento de su privación constituye una tristeza; y el que acompaña el conocimiento de que sería bueno adquirirlo constituye un deseo. Todos estos movimientos de la voluntad en los que consiste el amor, la alegría y la tristeza y el deseo, dado que son pensamientos racionales y en absoluto pasiones, podrían encontrarse en nuestra alma aunque no tuviera ningún cuerpo. Así, por ejemplo, al percibir que hay muchas cosas a conocer en la naturaleza que son bellas, la voluntad tendería indefectiblemente a amar el conocimiento de estas cosas, es decir, a considerarlo de su pertenencia. Y al comprobar

que alcanzaba tal conocimiento, tendría alegría; pero al considerar que no lo alcanzaba, tendría tristeza; y si pensara que le sería un bien adquirirlo, tendría deseo por él. No habría nada en todos estos movimientos de la voluntad que fuera oscuro, ni de lo cual no tuviera un conocimiento perfecto, con tal que reflexionara sobre sus propios pensamientos.

Ahora bien, mientras nuestra alma está unida al cuerpo, ese amor racional va usualmente acompañado del otro, que se puede denominar sensual o sensitivo y que, como he dicho sumariamente de las pasiones, apetitos y sentimientos en la página 461 de mis *Principios* en francés,<sup>7</sup> no es más que un pensamiento confuso excitado en el alma por algún movimiento de los nervios que la dispone para este otro pensamiento más claro propio del amor racional. En efecto, igual que en la sed el sentimiento de sequedad en la garganta es un pensamiento confuso que dispone para el deseo de beber pero que no es el deseo mismo, del mismo modo en el amor se siente no sé qué calor alrededor del corazón y una gran abundancia de sangre en el pulmón que provoca abrir el brazo como para abrazar algo, inclinando el alma a unirse de voluntad al objeto presente. Pero el pensamiento por el que el alma siente este calor es diferente del que la une a ese objeto: así a veces ocurre que este sentimiento de amor se encuentra en nosotros sin que nuestra voluntad ame nada porque no encontramos ningún

---

<sup>7</sup> *Principios de la Filosofía*, IV, § 190 (AT, IX-2, 311).

objeto que pensemos ser digno. Por el contrario, puede ocurrir que conozcamos un bien que lo merece y al que nos unamos de voluntad sin tener ninguna pasión por ello, pues el cuerpo no está dispuesto al efecto.

Normalmente, empero, las dos formas de amor van juntas, pues hay un enlace tal entre uno y otro que, cuando el alma juzga un objeto como digno de ella, ello dispone indefectiblemente el corazón a los movimientos que excitan la pasión del amor, y cuando el corazón se encuentra dispuesto así por otras causas, ello provoca que el alma imagine cualidades amables en objetos donde antes sólo veía defectos. Y no es sorprendente que ciertos movimientos del corazón vayan naturalmente unidos a ciertos pensamientos a los que no se asemejan en absoluto: como nuestra alma es de una naturaleza tal que puede estar unida a un cuerpo, tiene también la propiedad de que cada uno de sus pensamientos puede asociarse con algunos movimientos corporales (u otras disposiciones del cuerpo) de modo que, cuando las mismas disposiciones reaparecen en él, inducen el mismo pensamiento en el alma, y recíprocamente, cuando vuelve el mismo pensamiento, ello prepara el cuerpo a recibir la misma disposición. Así, cuando se aprende una lengua, las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales, se unen con sus significados, que son pensamientos, de modo que, cuando después se oyen las mismas palabras, se conciben las mismas cosas, y cuando se conciben las mismas cosas, se recuerdan las mismas palabras.

Ahora bien, las primeras disposiciones del cuerpo que han acompañado nuestros pensamientos cuando entramos en el mundo han debido, sin duda, unírseles más estrechamente que las posteriores. Para examinar el origen del calor que se siente alrededor del corazón y el de las restantes disposiciones del cuerpo que acompañan el amor, considero que, desde el primer momento en que nuestra alma se unió al cuerpo, debió sentir alegría y después indefectiblemente amor, más tarde quizá también odio y tristeza, y que las mismas disposiciones del cuerpo que entonces causaron tales pasiones después han acompañado los pensamientos. Considero que la primera pasión ha sido la alegría porque es difícil de creer que el alma haya sido puesta en el cuerpo a menos que el cuerpo estuviera bien dispuesto, y la buena disposición del cuerpo produce naturalmente alegría. También digo que el amor surge posteriormente porque, como la materia de nuestro cuerpo fluye incesantemente como el agua en un río, siendo necesario que nueva materia ocupe su lugar, no es posible que el cuerpo estuviera bien dispuesto si no tenía cerca alguna materia adecuada para alimentarlo, de modo que el alma, al unirse de voluntad a esta nueva materia, ha sentido amor por ella. Igualmente, si después ha ocurrido que le ha faltado este alimento, el alma ha tenido tristeza. Y si, en su lugar, se ha presentado algo que no era adecuado para alimentar el cuerpo, el alma ha sentido odio.

He aquí las cuatro pasiones que, a mi parecer, son las primeras y las únicas que hemos tenido incluso antes

de nuestro nacimiento: creo —eso sí— que entonces no eran más que sentimientos o pensamientos muy confusos porque el alma estaba tan vinculada a la materia que sólo era capaz de recibir sus diversas impresiones. Y aunque años después haya empezado a tener alegrías y amores que ya no dependen de la buena constitución ni de la alimentación adecuada del cuerpo, sin embargo, lo que hubiera de intelectual en esas alegrías o amores siempre ha ido acompañado de los primeros sentimientos que tuvo el alma e incluso de los movimientos o funciones naturales que tenía entonces el cuerpo. De este modo, como el amor fue causado, antes del nacimiento por un alimento conveniente que, penetrando abundantemente en el hígado, en el corazón y en el pulmón producía más calor del habitual, de ahí proviene que este calor acompañe siempre al amor aunque ahora proceda de otras causas. Y si no temiera extenderme demasiado, podría indicaros detalladamente cómo todas las otras disposiciones del cuerpo que han estado desde el comienzo de nuestra vida unidas a estas cuatro pasiones, todavía las acompañan. Pero sólo diré que estos sentimientos confusos, al permanecer unidos a los pensamientos racionales por los que amamos lo que consideramos digno, hacen que la naturaleza del amor nos sea difícil de conocer. A lo que se añade que otras pasiones, como la alegría, la tristeza, el deseo, el temor, la esperanza, etc., al mezclarse indistintamente con el amor, impiden que se reconozca en qué consiste propiamente. Ello es especialmente relevante en el caso del

deseo, pues normalmente se lo confunde tanto con el amor que se distinguen dos tipos de amor, uno de benevolencia en que no aparece el deseo, y otro de concupiscencia en que sólo se da un deseo violento fundado en un amor muy débil.

Habría que escribir un grueso volumen para tratar todo cuanto caracteriza esta pasión, y aunque por su naturaleza el amor tiende a difundirse lo máximo posible, incitándome así a decir más cosas de las que sé, me contendré por temor a que la extensión de esta carta os aburra. Paso, pues, a la segunda cuestión: *si la sola luz natural nos enseña a amar a Dios y si se lo puede amar por la fuerza de esta luz*. De entrada veo dos fuertes razones para dudar de ello. La primera consiste en que los atributos de Dios usualmente considerados se elevan tanto sobre nosotros que es inconcebible que nos puedan convenir, por lo cual no podemos unirnos a ellos de voluntad. La segunda consiste en que nada en Dios puede ser objeto de la imaginación, por lo cual, aun cuando pudiera haber por él algún tipo de amor intelectual, no parece que pueda haberlo de sensitivo, pues debería pasar por la imaginación para ir del entendimiento a los sentidos. Por ello no me sorprende si algunos filósofos están convencidos que sólo la religión cristiana —al enseñarnos el misterio de la Encarnación por el que Dios se ha rebajado hasta hacerse parecido a nosotros— nos hace capaces de amarlo, de modo que quienes, sin conocer tal misterio, han tenido pasión por alguna divinidad, no por ello han podido tenerla por

el verdadero Dios, sino sólo por algunos ídolos a los que llamaban por su nombre, del mismo modo que Ixión, según los poetas, abrazó una nube en lugar de la Reina de los Dioses.<sup>8</sup> Sin embargo, yo no tengo la menor duda de que podamos verdaderamente amar a Dios por la sola fuerza de nuestra naturaleza. Tampoco sostengo que este amor sea meritorio sin la gracia —dejo tal cuestión para los teólogos—, pero me atrevo a decir que, en esta vida, es la pasión más arrebatadora y más útil que podamos tener, e incluso que puede ser la más fuerte, si bien para ello se requiere una meditación muy atenta, pues estamos continuamente distraídos por la presencia de los otros objetos.

Pues bien, el camino que, según creo, ha de seguirse para alcanzar el amor de Dios consiste en considerar que es un espíritu o cosa pensante, y que la naturaleza de nuestra alma, al parecerse a la suya, es —estoy convencido— una emanación de su inteligencia soberana, *et divinae quasi particula aerae*.<sup>9</sup> Pero como nuestro conocimiento parece que puede acrecentarse gradualmente hasta el infinito, y como el conocimiento de Dios, siendo infinito, está en el punto final a que se dirige el nuestro, si no consideramos nada más, podríamos llegar a la extravagancia de desear ser dioses y, así, por un

---

<sup>8</sup> Referencia al mito clásico: cuando Ixión trataba de seducir a Hera, Zeus, su consorte, la sustituyó por una nube con la forma de la diosa; de la unión nació Centauro.

<sup>9</sup> «Y casi una partícula del aliento divino» (Horacio, *Sátiras*, II, 2).

gran error, amar solamente la divinidad en lugar de amar a Dios. Ahora bien, si además tenemos en cuenta la infinitud de su potencia por la que ha creado tantas cosas que nosotros apenas somos la más ínfima parte; la extensión de su providencia que le permite ver de un solo pensamiento todo cuanto ha sido, es, será y podrá ser; la infalibilidad de sus decretos que, aunque no se opongan a nuestro libre arbitrio, no pueden ser alterados de ningún modo; y si, en fin, atendemos por un lado a nuestra pequeñez y por otro a la inmensidad de las cosas creadas, observando cómo dependen de Dios y considerándolas en relación a su omnipotencia sin encerrarlas en una bola como hacen quienes pretenden que el mundo es finito:<sup>10</sup> al meditar todo esto y entenderlo, el hombre se llena de una alegría tan extrema que piensa haber vivido ya lo suficiente —¡tanto da que sea injurioso e ingrato para con Dios el hecho de querer ocupar su lugar!—, pues Dios le ha hecho la gracia de alcanzar tales conocimientos, y uniéndose completamente a él de voluntad, lo ama tan perfectamente que no desea en el mundo más que se cumpla su voluntad. De ahí que no tema ni la muerte, ni los dolores, ni las desgracias, pues sabe que nada puede ocurrirle sin que Dios lo haya

---

<sup>10</sup> Alusión a la cosmología aristotélico-ptolemaica: el mundo sublunar encerrado en la esfera orbital de la luna y el supralunar limitado por la esfera de las estrellas fijas. Obsérvese cómo en la concepción cartesiana —o moderna en general— la infinitud del mundo concuerda más con la idea cristiana de un Dios omnipotente que la representación antigua o medieval (véase nota 14 de «La más perfecta moral»).



decretado; y ama tanto este decreto divino, lo considera tan justo y necesario, se sabe tan completamente dependiente que, incluso esperando la muerte o algún otro mal, si pudiera modificarlo —cosa imposible—, no querría hacerlo. Ahora bien, si no rechaza los males o aflicciones porque vienen de la providencia divina, rechaza aún menos los bienes o placeres lícitos de los que se puede gozar en esta vida, pues también proceden de ella; y, recibéndolos con alegría, sin temer los males, su amor lo hace perfectamente feliz.

Ciertamente es preciso que el alma se aparte del comercio de los sentidos para representarse las verdades que le excitan este amor:<sup>11</sup> por eso no parece que pueda comunicarlo a la facultad imaginativa para producir una pasión. Sin embargo, yo no dudo que pueda comunicarse. En efecto, a pesar que no podamos imaginar nada de cuanto en Dios es objeto de nuestro amor, podemos imaginar nuestro amor mismo, consistente en

---

<sup>11</sup> La representación intelectual que necesariamente radica en la base del amor a Dios exige *abducere mentem a sensibus* («apartar la mente de los sentidos»); justamente la divisa metodológica central de la meditación metafísica. Dado que tal representación intelectual puede asociarse indirectamente, como dirá el texto a continuación, con una cierta exposición imaginativa del amor a Dios como pasión, se entiende que el final de la tercera meditación constituya un acto intelectivo y a la vez afectivo de vinculación con la divinidad —en la línea del *amor intellectualis Dei* de Spinoza—: «me parece muy adecuado detenernos un tiempo en la contemplación de este Dios perfecto, considerar sosegadamente sus maravillosos atributos, admirar y adorar la belleza incomparable de esta luz inmensa, al menos en la medida que la fuerza de mi espíritu —deslumbrado en cierto modo— me lo permitirá» (AT, IX-1, 41).

querer unirnos a algún objeto, es decir, en el caso de Dios, considerarnos como una muy pequeña parte de toda la inmensidad de cosas creadas —pues, en función de la diversidad de objetos, uno puede unirse a ellos o unirlos a sí mismo de diferentes maneras—, y la sola idea de esta unión basta para excitar el calor alrededor del corazón y causar una pasión muy violenta.

Es cierto que el uso de la lengua y la urbanidad en el trato no permiten decir que amamos a quienes son de condición muy superior a la nuestra, sino sólo que los respetamos, honramos, apreciamos y que tenemos celo y devoción por servirlos: la razón de ello, a mi parecer, es que la amistad de hombre a hombre iguala de alguna manera a quienes la sienten recíprocamente, y así, al tratar de hacerse amar de un grande, si se dijera que se lo ama, él podría pensar que se lo trata de igual y se lo menosprecia. Pero, como los filósofos no acostumbran a denominar con nombres distintos cosas que concuerdan en su definición y como no conozco otra definición del amor más que se trata de una pasión que nos hace unir de voluntad a algún objeto, sin distinguir si es igual, mayor o menor que nosotros, me parece que, expresándome en su lengua, he de decir que se puede amar a Dios.

Si yo os preguntara, en conciencia, si no amáis a esta gran Reina cerca de la cual os encontráis,<sup>12</sup> haríais bien en decir que sólo tenéis por ella respeto, veneración y

---

<sup>12</sup> Chanut era embajador de Francia en la corte de Cristina de Suecia.

admiración, pero no por ello dejo de pensar que también le tenéis un afecto ardiente. Vuestro estilo, en efecto, fluye tan bien al hablar de ella que, por más que crea cuanto decís porque sé de vuestra sinceridad y he oído hablar de ello a otros, también pienso que no podrías describirla como hacéis si no le tuvierais mucho afecto, como tampoco podríais estar junto a una luz tan grande sin recibir su calor.

Tanto da que el amor por superiores a nosotros sea menor que el que tenemos por los otros: su naturaleza es más perfecta y hace que nos adhiramos con más ardor a los intereses de lo que amamos. La naturaleza del amor consiste, en efecto, en hacer que uno se considere formando un todo con el objeto amado —todo del cual uno es sólo una parte—, transfiriendo a la conservación de ese todo las atenciones que habitualmente se tienen para uno mismo, de tal modo que uno se preocupa por sí mismo en particular, más o menos, según se considere una parte más o menos importante del todo por el que siente afecto: así, si uno se une de voluntad con un objeto que considera inferior —por ejemplo, si amamos una flor, un pájaro, un edificio, o algo parecido—, la mayor perfección que puede alcanzar tal amor, si hacemos un uso adecuado, no permite que pongamos nuestra vida en riesgo por la conservación de tales cosas, pues, del todo que forman con nosotros, no son partes más nobles que las uñas o cabellos respecto a nuestro cuerpo, y sería una extravagancia poner en peligro todo el cuerpo por la conservación de los cabellos. Pero

cuando dos hombres se aman mutuamente, la caridad quiere que cada uno ame a su amigo más que a sí mismo: por ello, su amistad no es perfecta si no están dispuestos a decir, uno a favor del otro, *me adsum qui feci, in me convertite ferrum*,<sup>13</sup> etc. Igualmente, cuando un particular se une de voluntad a su príncipe o a su país, si su amor es perfecto, no se debe considerar más que como la parte inferior del todo formado con ellos, y así no debe temer ir a una muerte segura por su servicio, como no se teme verter algo de sangre del brazo para mejorar la salud del cuerpo. Y efectivamente se ven personas de baja condición que dan su vida de corazón por el bien de su país, o por la defensa de un grande al que tienen afecto. Consiguientemente, es evidente que nuestro amor por Dios debe ser incomparablemente el más grande y perfecto de todos.

No temo que estos pensamientos metafísicos fatiguen vuestro espíritu, pues conozco su capacidad, pero os aseguro que agotan el mío y la presencia de objetos sensibles no me permite detenerme demasiado tiempo en ello. Paso, pues, a la tercera cuestión —a saber: *¿cuál de estos dos desórdenes es el peor, el del amor o el del odio?*—, cuestión que encuentro más complicada de responder que las otras dos porque habéis aclarado menos vuestra intención y la cosa puede entenderse en diversos sentidos que, a mi parecer, hay que examinar por separado. Puede

---

<sup>13</sup> «Soy yo quien lo ha hecho, dirigid vuestra espada contra mi» (Virgilio, *Eneida*, IX, 427).

decirse que una pasión es peor que otra porque nos hace menos virtuosos, o porque se opone más a nuestro contentamiento, o porque nos conduce a mayores excesos y nos dispone para causar daño en los otros.

En el primer sentido, tengo mis dudas. Considerando las definiciones de estas dos pasiones, creo que el amor que sentimos por un objeto que no lo merece nos puede volver peores que el odio, pues tiene más peligro unirse a una cosa mala —y como transformarse en ella— que separarse de voluntad de una buena. Pero cuando atiendo a las inclinaciones o hábitos que nacen de estas pasiones, mi parecer varía, pues, al ver que el amor —del grado que sea— tiene siempre por objeto el bien, no me parece que pueda corromper tanto las costumbres como el odio que no se propone más que el mal. Y se ve, por experiencia, que las gentes de bien se vuelven lentamente maliciosas cuando son llevadas a odiar a alguien, pues, incluso siendo justo su odio, se representan tan a menudo los males recibidos de su enemigo y los que le desean, que se acostumbran poco a poco a la maldad. Por el contrario, los que se inclinan a amar, aun cuando su amor sea desordenado y frívolo, se vuelven a menudo gentes más honestas y virtuosas que si ocuparan su espíritu con otros pensamientos.

En el segundo sentido, no veo ninguna dificultad, pues el odio va siempre acompañado de tristeza y aflicción, y por más que algunos obtengan placer de hacer daño a los demás, creo que su goce es parecido al de los diablos que, según nuestra religión, no dejan de estar

condenados por más que imaginen vengarse de Dios al atormentar a los hombres en el infierno. Por contra, el amor —por más desordenado que sea— da placer, y aunque los poetas frecuentemente se lamenten en sus versos, creo, sin embargo, que los hombres se abstendrían naturalmente de amar si no hallaran más dulzura que amargura. Y todas las aflicciones que se atribuyen al amor no vienen más que de las otras pasiones que lo acompañan, a saber, de los deseos temerarios y de las esperanzas infundadas.

Pero si me preguntáis cuál de estas dos pasiones nos conduce a los mayores excesos y nos vuelve capaces de causar mayor daño al resto de los hombres, debo decir que el amor, pues tiene naturalmente mucha mayor fuerza y vigor que el odio, y a menudo el afecto por un objeto de poca importancia provoca incomparablemente más daño que el odio por otro más valioso. Demuestro que el odio tiene menos vigor que el amor en función del origen de uno y otro. En efecto, si es cierto que nuestros primeros sentimientos de amor provienen de que nuestro corazón recibía en abundancia el alimento adecuado, mientras que nuestros primeros sentimientos de odio han sido causados porque un alimento perjudicial llegaba al corazón, y ahora los mismos movimientos acompañan aún las mismas pasiones —como se ha dicho antes—, entonces es evidente que, al amar, la sangre más pura de nuestras venas fluye abundantemente hacia el corazón, enviando gran cantidad de espíritus al cerebro, y así nos da más fuerza, más vigor y más

coraje; en cambio, si odiamos, la amargura de la hiel y la acidez del bazo, al mezclarse con nuestra sangre, provoca que no fluyan al cerebro tantos espíritus ni de tanta calidad, con lo cual uno se vuelve más débil, más frío y más tímido. La experiencia lo confirma, pues los Hércules y los Roldán, y en general quienes tienen mayor coraje, aman más ardientemente que el resto, mientras que los débiles y cobardes es inclinan más al odio. La cólera ciertamente puede volver los hombres audaces, pero extrae su vigor del amor que se tiene por uno mismo, que le sirve de base, y no del odio que, en todo caso, la acompaña. La desesperación es causa de esfuerzo y coraje, y el miedo causa grandes crueldades, pero estas pasiones se diferencian del odio.

Sólo me queda probar que el amor por un objeto de poca importancia, siendo desordenado, puede causar más daño que el odio por un objeto de mayor valor. La razón es que el mal procedente del odio se extiende sólo al objeto odiado, mientras que el amor desordenado no perdona nada salvo su objeto, el cual, por lo regular, es insignificante en comparación con las cosas que está dispuesto a procurar la pérdida y la ruina para alimentar la extravagancia de su furor. Quizá se dirá que el odio es la causa inmediata de los males que se atribuyen al amor porque, si amamos alguna cosa, por ello mismo odiamos todo cuanto se le opone. Pero, de los males así producidos, siempre es más culpable el amor que el odio, pues es su causa primera, y del amor por un solo objeto puede nacer el odio por muchos. Además, los mayores

males del amor no son los provocados por el odio, sino que los principales y más dañinos son los que —por acción u omisión— persiguen el placer exclusivo del objeto amado o el suyo propio. Recuerdo una agudeza de Téofilo que aquí puede traerse a colación, cuando a una persona loca de amor le hace decir:

«¡Dioses, qué bella presa tuvo el buen Paris!  
 Qué bien lo hizo este amante,  
 Cuando a Troya, abrazándola, prendió fuego  
 Para así apagar el suyo»<sup>14</sup>

Verso que muestra cómo algunas veces los mayores y más funestos desastres pueden ser incentivos de un amor desordenado, y cómo pueden servir para hacerlo más agradable al enriquecer su precio.

*[52]. A Chanut, 6 de junio 1647 (AT, V, 56-58)*

Paso a vuestra pregunta sobre las causas que suelen incitarnos a amar una persona más que a otra antes de conocer sus méritos. Destaco dos, una en el espíritu, otra en el cuerpo. La del espíritu presupone, empero, tantas cosas acerca de la naturaleza de nuestras almas, que no me atrevería a deducirlas en una carta. Hablaré

---

<sup>14</sup> Téophile de Viau (1590-1626), *Estancias para la Señorita D. M. (Obras completas, vol. I, p. 260)*.



solamente de la del cuerpo. Consiste en la disposición de las partes de nuestro cerebro, ya sea que tal disposición se deba a los objetos de los sentidos, ya a otra causa. Los objetos que tocan nuestros sentidos mueven, a través de los nervios, algunas partes de nuestro cerebro y producen como una especie de pliegues que se deshacen al cesar la acción del objeto; pero la parte donde se han producido permanece dispuesta a plegarse de nuevo del mismo modo por otro objeto parecido al precedente, aunque no sea en todo igual. Por ejemplo, cuando yo era niño, amaba una joven de mi edad que padecía estrabismo: así, la impresión que se produjo en mi cerebro, al mirar sus ojos extraviados, se unía a la que se producía en mi por la pasión del amor de modo que, mucho tiempo después, viendo personas con estrabismo, me sentía más inclinado a amarlas que a otras, sin saber que era por el simple hecho de tener ese defecto. En cambio, después de haberlo reflexionado y de reconocer que era un defecto, ya no me ha conmovido más. Así, cuando somos conducidos a amar a alguien sin saber la causa, podemos estar seguros que algo en él es parecido a otro objeto que hemos amado anteriormente, aunque no sepamos qué cosa en concreto. Y si bien lo que normalmente nos mueve al amor es más una perfección que un defecto, como algunas veces también puede ser un defecto como en el ejemplo anterior, un hombre sabio no debe entregarse completamente a esta pasión, al menos antes de considerar el mérito de la persona que nos conmueve. Como no podemos amar por igual

a todos los que tienen iguales méritos para serlo, creo que estamos obligados sólo a apreciarlos por igual, de manera que, siendo el bien principal de la vida tener amistad por algunos, tenemos razón en preferir aquellos a quienes nos unen nuestras inclinaciones secretas, con tal que observemos en ellos algún mérito. Además, cuando estas inclinaciones secretas tienen su causa en el espíritu y no en el cuerpo, creo que siempre han de seguirse, y la principal señal para conocerlas es que las procedentes del espíritu son recíprocas, lo que no suele ocurrir en las otras.

#### NUESTRO PODER SOBRE LAS PASIONES

##### *[53]. Las Pasiones del alma (AT, XI, 359-370)*

##### *§41. Cuál es el poder del alma respecto al cuerpo.*

La voluntad es libre por naturaleza de modo que, como tal, nunca puede ser coaccionada. De los dos tipos de pensamientos que he distinguido en el alma —unos, sus acciones o voliciones; los otros, sus pasiones, tomando este término en su sentido más general, que incluye toda clase de percepción—, los primeros están absolutamente en su poder y sólo pueden ser alterados indirectamente por el cuerpo, mientras que los segundos dependen completamente de las acciones que los producen y sólo pueden ser alterados indirecta-

mente por el alma, excepto cuando ella misma es la causa.<sup>15</sup> Toda acción del alma consiste en que, por el mero hecho de querer alguna cosa, provoca que la pequeña glándula<sup>16</sup> a la que se halla estrechamente unida se mueva de la forma necesaria para producir el efecto correspondiente a esta volición.

*§ 47. En qué consisten los combates que suelen imaginarse entre la parte inferior y superior del alma.*

Todos los combates que suelen imaginarse entre la parte inferior del alma (llamada sensitiva) y la parte superior racional —o entre los apetitos naturales y la voluntad— consisten exclusivamente en la oposición entre los movimientos del cuerpo por los espíritus y los del alma por la voluntad, que tienden simultáneamente a excitar la glándula, ya que en nosotros sólo existe un alma y este alma no tiene diversidad de partes: la misma que es sensitiva es racional, y todos sus apetitos son voliciones. El error que se comete, al hacerle representar diversos personajes opuestos unos a otros, proviene de no distinguir bien sus funciones de las del cuerpo, cuando sólo a éste debe atribuirse cuanto en nosotros observamos de opuesto a la razón, de modo

---

<sup>15</sup> Tales son las «emociones interiores» o afecciones que la misma alma produce y siente en ella misma (véase texto 60).

<sup>16</sup> Según la fisiología cartesiana, la glándula pineal es el punto del cerebro donde se produce la unión psicosomática por influencia de las acciones del alma sobre el cuerpo (voliciones) y del cuerpo sobre el alma (percepciones externas y pasiones).

que el único combate existente consiste en que la pequeña glándula en medio del cerebro, pudiendo ser impelida hacia un lado por el alma y hacia otro por los espíritus animales del cuerpo —tal como he dicho antes—, suele suceder que estos dos impulsos son contrarios y el más fuerte impide el efecto del otro. Se pueden, en efecto, distinguir dos tipos de movimientos provocados por los espíritus en la glándula: unos representan al alma los objetos que mueven los sentidos o las impresiones que se hallan en el cerebro y no fuerzan su voluntad; los otros la fuerzan de algún modo, a saber, son los que causan las pasiones o movimientos del cuerpo que las acompañan. En relación a los primeros, aunque con frecuencia impidan las acciones del alma o sean impedidos por ella, como no le son directamente opuestos, no se observan combates. Sólo se observan entre los últimos y las voliciones que se les oponen: por ejemplo, entre la fuerza con que los espíritus impelen la glándula para que el alma desee algo, y la fuerza del alma por rechazarlo al querer rehuirlo. Y ello asemeja un combate porque la voluntad, al no tener el poder de excitar directamente las pasiones —como ya se ha dicho—, está obligada a emplear su destreza aplicándose a considerar sucesivamente diversas cosas, de modo que si ocurre que una tiene la fuerza de alterar por un momento el curso de los espíritus, la siguiente no la tiene, pero los espíritus pueden retomar inmediatamente su curso porque la disposición precedente en los nervios, en el corazón y en la sangre no ha cam-

biado: ello provoca que el alma se sienta impelida al mismo tiempo a desear y no desear una misma cosa, lo que da pie a imaginar en ella dos potencias en combate. Pero puede concebirse otro combate, pues a menudo la misma causa que excita en el alma alguna pasión excita también ciertos movimientos corporales sin su intervención, que detiene o intenta detener tan pronto como los percibe: así experimentamos que el miedo provoca que los espíritus entren en los músculos que hacen mover las piernas para huir, pero la voluntad de ser audaz los detiene.

§ 48. *En qué se conoce la fuerza o debilidad de las almas y cuál es el mal de las más débiles.*

Pues bien, según el éxito de estos combates cada uno puede conocer la fuerza o la debilidad de su alma. Quienes tienen por naturaleza una voluntad que puede vencer fácilmente las pasiones y detener los movimientos respectivos del cuerpo tienen, sin duda, las almas más fuertes; pero los hay que no pueden experimentar su fuerza porque nunca hacen combatir la voluntad con sus propias armas, sino sólo con las que les suministran unas pasiones para resistir a otras. Denomino *sus propias armas* a los juicios firmes y determinados acerca del conocimiento del bien y del mal, según los cuales la voluntad ha resuelto conducir las acciones de la vida. Las almas más débiles de todas son aquellas cuya voluntad no se determina a seguir ciertos juicios, sino que se deja llevar continuamente por las

pasiones presentes que, siendo a menudo opuestas unas a otras, la empujan cada una hacia su lado y, usándola para combatir contra ella misma, ponen el alma en un estado muy deplorable. Así, cuando el miedo representa la muerte como un mal extremo que sólo puede evitarse huyendo, si la ambición, por otro lado, representa la infamia de esta huida como un mal peor que la muerte, estas dos pasiones agitan de modo diferente la voluntad que, obedeciendo alternativamente a una y otra, se opone continuamente a sí misma, volviéndose el alma servil y desgraciada.

*§ 49. Que la fuerza del alma no basta sin el conocimiento de la verdad.*

Ciertamente hay pocos hombres tan débiles e irresolutos que no quieran nada más que cuanto les digan sus pasiones. La mayor parte tienen juicios determinados que regulan una parte de sus acciones y, aunque a menudo estos juicios sean falsos e incluso fundados sobre pasiones que anteriormente han vencido o seducido a la voluntad, como persevera en seguirlos cuando la pasión causante ya está ausente, pueden ser considerados como sus propias armas, y así pensar que las almas son más fuertes o débiles según puedan seguir más o menos estos juicios y resistir a las pasiones que se les oponen. Ahora bien, existe una gran diferencia entre las resoluciones que proceden de alguna opinión falsa y las que se apoyan sólo en el conocimiento de la verdad, de manera que si se siguen las últimas, uno se

asegura no sufrir nunca pena ni arrepentimiento, mientras que siempre se sufren cuando, al seguir las primeras, luego descubrimos el error.

*§ 50. Que no existe alma tan débil que no pueda, si es bien conducida, adquirir un dominio absoluto sobre sus pasiones.*

Es útil saber que —como se ha dicho antes—, aunque cada movimiento de la glándula parezca haber sido unido por la naturaleza a cada uno de nuestros pensamientos desde el comienzo de nuestra vida, sin embargo, siempre se los puede unir a otros por hábito, como la experiencia muestra en las palabras que excitan el movimiento de la glándula: éstas, por institución de la naturaleza, no representan en el alma más que su sonido al ser emitidas por la voz —o la figura de sus letras si son escritas— y, no obstante, por el hábito adquirido al pensar su significado cuando oímos su sonido o vemos sus letras, hacen concebir este significado en lugar de la figura de sus letras o el sonido de sus sílabas. También es útil saber que, por más que los movimientos —tanto de la glándula como de los espíritus y del cerebro que presentan al alma ciertos objetos— se exciten naturalmente junto con los de las pasiones, por hábito siempre pueden separarse y unirse de maneras distintas, e incluso este hábito puede adquirirse por una sola acción sin necesitar un largo ejercicio. Así, cuando uno encuentra súbitamente algo podrido en una carne que se comía con apetito, la sorpresa provocada puede alterar de tal modo la disposición del

cerebro que esta carne ya no podrá verse más que con horror, en lugar de comerla con placer. Lo mismo puede observarse en los animales: aunque no tengan razón ni quizá ningún pensamiento,<sup>17</sup> todos los movimientos de los espíritus y de la glándula que en nosotros excitan las pasiones no dejan de hallarse en ellos, aunque no para mantener y fortalecer las pasiones como en nosotros, sino los movimientos de los nervios y de los músculos que habitualmente las acompañan. Así, cuando un perro ve una perdiz, tiende naturalmente a correr hacia ella, y cuando se dispara un fusil, el ruido lo incita naturalmente a huir; pero se adiestra normalmente los perros perdigueros de tal forma que la vista de una perdiz hace que se detengan y el ruido que oyen después al dispararle provoca que corran hacia ella. Es útil conocer todo esto para que cada uno tenga el valor de observar sus pasiones, pues, ya que con un poco de destreza se pueden modificar los movimientos cerebrales en los animales desprovistos de razón, es evidente que ello puede hacerse mucho mejor en los hombres, y que incluso quienes tienen las almas más débiles podrían adquirir un dominio absoluto sobre todas sus pasiones si emplearan suficiente destreza para enderezarlas y conducir las.

---

<sup>17</sup> Esto es, los animales —a diferencia de los hombres— no tiene representaciones acompañadas de conciencia, con lo cual no hay momento librevolitivo que pueda interactuar con la corporalidad. Por esto, como Descartes describe a continuación, su comportamiento obedece exclusivamente a reflejos condicionados y condicionamientos operantes.



[54]. *A Huygens, 20 de mayo 1637 (AT, I, 631-634)*

Si yo os midiera según el patrón de las almas vulgares, la tristeza que habéis atestiguado desde el inicio de la enfermedad de la difunta señora de Zuylichem<sup>18</sup> me haría temer que su deceso os fuera completamente insoportable. Pero, como no tengo la menor duda de que os gobernáis enteramente según la razón, estoy convencido que os es mucho más fácil consolaros y retomar vuestra habitual tranquilidad de espíritu ahora, que no hay ningún remedio, que cuando teníais la oportunidad de temer y de esperar. Pues ciertamente, habiendo desaparecido toda esperanza, el deseo cesa, o al menos disminuye y pierde su fuerza, y cuando el deseo de recuperar lo que se ha perdido es escaso o nulo, la pena no puede ser excesiva.

Es verdad que los espíritus débiles son incapaces de apreciar esta razón y, sin conocer ellos mismos lo que imaginan, se imaginan que todo lo que alguna vez ha existido puede aún existir y que Dios está como obligado a hacer, por amor a ellos, todo lo que ellos quieren. Pero un alma fuerte y generosa como la vuestra, conociendo la condición de nuestra naturaleza, siempre se somete a la necesidad de la ley. Y aprecio tanto la amistad que creo que cuanto se sufre por ella —por más penoso que sea— es agradable, de modo que incluso quienes

---

<sup>18</sup> Susanne Van Baerle, esposa de Constatin Huygens, señor de Zuylichem.

van a la muerte por el bien de las personas amadas, me parecen felices hasta el último momento de su vida.

Por más que temiera por vuestra salud mientras dejabais de comer y de descansar para servir a vuestra enferma, habría cometido un sacrilegio si hubiera intentado distraeros de una ocupación tan piadosa y bondadosa. Pero ahora que vuestro dolor ni podría ser tan justo como antes —no pudiéndole ya ser de ninguna utilidad—, ni tampoco ir acompañado de aquella alegría y satisfacción interior que emana de las acciones virtuosas y hace que los sabios se sientan felices en todas las circunstancias de la fortuna, si pensara que vuestra razón no puede vencer tal dolor, iría inmediatamente a vuestro encuentro y trataría por todos los medios de divertirlos, pues no sé otro remedio contra ese mal.

Sin entrar a considerar la pérdida que habéis sufrido —en tanto que os atañe sólo a vos y os ha privado de una compañía intensamente amada—, me parece que los males que nos afectan a nosotros mismos no son comparables en absoluto con los que afectan a nuestros amigos, y que si es una virtud apiadarse de las menores aflicciones de los otros, es una especie de cobardía afligirse por las desgracias que la fortuna puede enviarnos.

*[55]. A Elisabeth, 18 de mayo 1645 (AT, IV, 201-203)*

La causa más común de la fiebre lenta es la tristeza, y la obstinación de la fortuna en perseguir vuestra

casa<sup>19</sup> os da continuamente disgustos tan públicos y notorios que no son necesarias demasiadas conjeturas ni ser demasiado agudo para juzgar que en ello radica la causa principal de vuestra indisposición. Y es de temer que no podáis libraros del todo a menos que, por la fuerza de vuestra virtud, vuestra alma esté contenta a pesar de las desgracias de la fortuna. Bien sé que sería imprudente querer comunicar alegría a una persona a quien la fortuna envía cada día nuevos motivos de disgusto, y no soy de esos filósofos crueles que pretenden que el sabio sea insensible. También sé que Vuestra Alteza no se siente tan afectada por lo que le atañe en particular cuanto por lo que atañe a los intereses de su casa y de las personas amadas, cosa que considero la virtud más valiosa de todas. Me parece que la diferencia entre las almas más grandes y las más bajas y vulgares consiste principalmente en que las almas vulgares se dejan llevar por sus pasiones y son felices o desdichadas en función de que sea agradable o desagradable cuanto les ocurre, mientras que las primeras tienen razones tan fuertes y poderosas que, aun teniendo pasiones e incluso a menudo más violentas que las comunes, su razón siempre las domina, haciendo que las mismas aflicciones le sirvan y contribuyan a la felicidad per-

---

<sup>19</sup> Federico V —padre de la princesa Elisabeth— era elector palatino de Bohemia: proclamado rey del 1619 por los protestantes en su rebelión contra el emperador Fernando II —inicio de la Guerra de los Treinta Años— fue derrotado por el ejército imperial el 1620 y privado de sus estados. Desde entonces vivió, con su familia, exiliado en La Haya, donde murió el 1632.

fecta de que gozan desde esta vida. En efecto, las almas grandes, considerándose, por un lado, como inmortales y capaces de recibir grandes contentamientos, y, por otro, considerando que están unidas a cuerpos mortales y frágiles sometidos a muchas enfermedades y destinados a perecer en pocos años, hacen cuanto está en su poder para que la fortuna les sea favorable en esta vida, pero a la vez la aprecian tan poco, en relación a la eternidad, que consideran los acontecimientos como nosotros las comedias. Del mismo modo que las historias tristes y lamentables que vemos representar en un teatro, por más que nos arranquen lágrimas de los ojos, nos dan a menudo tanta distracción como las alegres, así las almas grandes obtienen la satisfacción, en sí mismas, de todas las cosas que les ocurren, incluso las más desgraciadas e insoportables. Así, al sentir dolor en sus cuerpos, se ejercitan en soportarlo pacientemente, siéndoles agradable experimentar su propia fuerza; y al ver sus amigos en una gran aflicción, comparten su mal y hacen lo posible por librarlos, incluso exponiéndose a la muerte si es preciso. Pues bien, el testimonio de su conciencia de que así cumplen su deber y realizan una acción loable y virtuosa, los hace más felices que la aflicción provocada por la tristeza de la compasión. Y en fin, la mayor prosperidad que nos pueda dar la fortuna no embriaga las almas grandes ni las vuelve insolentes, ni tampoco las mayores adversidades pueden abatirlas o entristecerlas poniendo enfermo su cuerpo.

Temería que mi estilo fuera ridículo si lo utilizara para escribir a otra persona. Pero, como considero que Vuestra Alteza tiene el alma más noble y elevada que conozco, creo que también debe ser la más feliz. Y lo será verdaderamente con tal que tenga a bien contemplar cuanto le rodea, y comparar el valor de los bienes que posee —y de los que nunca podrá ser desposeída— con los que la fortuna le ha arrebatado y las desgracias causadas en la persona de sus allegados, pues entonces tendrá motivo para sentirse contenta de sus propios bienes.

*[56]. A Elisabeth, junio 1645 (AT, IV, 236-237)*

Bien sé que es casi imposible resistir los primeros sufrimientos que los males causan en nosotros, e incluso que los espíritus mejores normalmente sufren las pasiones más violentas y que actúan con más fuerza sobre sus cuerpos; pero me parece que al día siguiente, cuando el sueño ha calmado la emoción producida por la sangre en tales casos, el espíritu empieza a reposar y tranquilizarse, cosa que se consigue aplicándose a considerar las ventajas que pueden extraerse de lo que se había tomado por un gran mal el día anterior, y alejando la atención de los males imaginados. En efecto, no hay acontecimiento tan funesto, ni tan absolutamente malo según el parecer popular, que una persona de espíritu no pueda observarlo desde un sesgo favorable. Vuestra Alteza puede extraer este consuelo general de las desgracias de la for-

tuna, a saber, que quizá han contribuido a hacerle cultivar el espíritu como lo ha hecho, lo cual es un bien más valioso que un imperio. Una gran prosperidad a menudo deslumbra de tal manera que en lugar de ser poseída por sus dueños, ella los posee; y aunque esto no suceda a espíritus de un talante como el vuestro, la prosperidad siempre suministra menos oportunidades para ejercitar el espíritu que las adversidades. Y creo que, como no hay ningún bien en el mundo, excepto el buen sentido, que pueda denominarse bien en sentido absoluto, tampoco hay ningún mal del que no se pueda extraer alguna ventaja si se tiene buen sentido.

[57]. *Las Pasiones del alma* (AT, XI, 485-488)

§ 211. *Un remedio general contra las pasiones.*

Ahora que conocemos todas las pasiones tenemos menos motivo que antes para temerlas, pues vemos que todas son buenas en su naturaleza y que sólo hemos de evitar su mal uso o exceso, contra los cuales bastarían los remedios ya explicados si cada uno procurara practicarlos. Pero, dado que, entre tales remedios, he puesto la premeditación y la destreza para corregir los defectos naturales ejercitándose en separar en uno mismo los movimientos de la sangre y los espíritus de los pensamientos respectivos, pienso que hay pocas personas lo suficientemente preparadas para luchar de este modo contra todo tipo de circunstancias, pues los movimien-

tos excitados en la sangre por el objeto de las pasiones se siguen tan rápidamente de las impresiones producidas en el cerebro y de la disposición de los órganos — sin que el alma contribuya de ningún modo— que no hay sabiduría humana que sea capaz de resistir si no está muy preparada. Así, muchos no pueden dejar de reír cuando se les hace cosquillas por más que no obtienen ningún placer, pues la impresión de la alegría y de la sorpresa que otras veces les ha hecho reír por el mismo motivo, despertándose en su fantasía, hace que, aún sin quererlo, su pulmón se hinche sutilmente por la sangre enviada por el corazón. Así, quienes por su natural se inclinan a las emociones de la alegría y de la piedad, o del miedo y de la cólera, no pueden impedir desternillarse de risa, o llorar, o temblar o tener la sangre conmovida como si tuvieran fiebre, cuando su fantasía está fuertemente afectada por el objeto de tales pasiones. Pues bien, en tales ocasiones podemos hacer lo siguiente —medida que, según pienso, puede proponerse como el remedio más general y más fácil de practicar contra los excesos pasionales—: al sentir la sangre tan conmovida, es preciso estar atento y recordar que cuanto se presenta a la imaginación tiende a engañar el alma, presentándole —para convencerlo del objeto de su pasión— razones mucho más fuertes de lo que son, y, para disuadirlo, mucho más débiles. Y cuando la ejecución de una pasión puede demorarse, es preciso abstenerse de efectuar ningún juicio de inmediato y divertirse con otros pensamientos hasta que el tiempo y el

reposo hayan apaciguado la emoción de la sangre. Finalmente, cuando la pasión incita a acciones que deben resolverse sobre la marcha, es necesario que la voluntad considere especialmente y siga las razones opuestas a las que la pasión presenta aunque parezcan menos fuertes, del mismo modo que, al ser atacado de improviso por algún enemigo, la circunstancia no permite emplear el tiempo deliberando: me parece que quienes están más acostumbrados a reflexionar sobre sus acciones, al sentirse invadidos por el miedo, siempre pueden tratar de apartar su pensamiento de la consideración del peligro, representándose las razones por las que hay más seguridad y honor en la resistencia que en la huida; y, contrariamente, cuando sienten que el deseo de venganza y la cólera los incita a correr irreflexivamente contra los atacantes, pensarán que es una imprudencia perderse cuando se pueden salvar sin deshonor y que si, el enemigo es muy desigual, más vale una retirada honesta o fortificarse que exponerse brutalmente a una muerte cierta.

*[58]. A Elisabeth, mayo 1646 (AT, IV, 411)*

En relación a los remedios contra los excesos pasionales, pienso que son difíciles de poner en práctica e incluso que no bastan para impedir los desórdenes procedentes del cuerpo, sino sólo para hacer que el alma no esté ofuscada y pueda mantener libre su juicio. Al respecto no considero que sea necesario tener un cono-



cimiento preciso de la verdad de cada cosa, ni tampoco haber previsto en particular todos los accidentes que pueden ocurrir —cosa, sin duda, imposible—, sino que basta con haberlos imaginado más perjudiciales de lo son y prepararse para sufrirlos.

*[59]. A Huygens, enero 1646 (AT, V, 262-263)*

Aprovecho la situación para daros ocasión de ejercer vuestra caridad en la persona de un pobre campesino de la comarca que ha tenido la desgracia de matar a otro. Sus padres se proponen recurrir a la clemencia de Su Alteza para obtener su gracia, y han querido que también yo os escribiera para suplicaros que apoyéis su petición de favor si la ocasión se presenta. Yo, que por encima de todo busco la seguridad y el reposo, estoy muy a gusto en un país donde los crímenes se castigan con rigor, pues la impunidad da demasiadas facilidades a los malhechores. Pero, como no siempre los movimientos de las pasiones están en nuestro poder, a menudo sucede que los hombres mejores comenten grandes faltas. Por esto, es más útil hacer uso de la gracia que de las leyes, pues más vale que un hombre de bien sea salvado que mil sean castigados. Por otro lado, perdonar es la acción más gloriosa y augusta que los príncipes pueden llevar a cabo.

*This page intentionally left blank*

*La más perfecta moral*

*This page intentionally left blank*

## LAS EMOCIONES INTERIORES

### [60]. *Las Pasiones del alma* (AT, XI, 440-442)

#### § 147. *Las emociones interiores del alma.*

Sólo añado una consideración que me parece muy útil para evitar los inconvenientes de las pasiones, a saber, que nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores excitadas en el alma por el alma misma, distinguiéndose así de las pasiones, que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus. Por más que estas emociones del alma suelen ir unidas a las pasiones que se les asemejan, a menudo también suelen acompañar otras e incluso nacer de las que les son opuestas. Por ejemplo, cuando un esposo llora por la muerte de su mujer, pero —como ocurre a veces— le sería enojoso verla resucitada, puede suceder que su corazón esté afectado por la tristeza que excitan en él la ceremonia fúnebre y la ausencia de una persona con quien estaba habituado a conversar; y puede ocurrir que algunos restos de amor provoquen lágrimas en sus ojos, aunque siente una alegría secreta en el interior de su alma, emoción tan poderosa que la tristeza y las lágrimas no pueden disminuir su fuerza. Igualmente cuando

leemos aventuras extrañas en un libro o las vemos representar en un teatro, ello excita algunas veces la tristeza, algunas veces la alegría, el amor o el odio y, en general, todas las pasiones en función de la diversidad de objetos que se ofrecen a nuestra imaginación, pero de tal modo que obtenemos placer al sentir cómo se excitan en nosotros y este placer es una alegría intelectual que tanto puede nacer de la tristeza como de las demás pasiones.

*§ 148. Que el ejercicio de la virtud es el remedio supremo contra las pasiones.*

Pues bien, en la medida que estas emociones interiores nos afectan más de cerca y tienen, por tanto, mucho más poder sobre nosotros que las pasiones respectivas —y de las que se diferencian—, es verdad que, siempre que el alma tenga de qué contentarse en su interior, ningún trastorno —proceda de donde sea— tiene el menor poder de perjudicarla, sino que más bien sirve para incrementar su alegría pues, al ver que no puede sentirse afectada, eso mismo le hace reconocer su perfección. Y para que nuestra alma tenga motivo para estar contenta, no necesita más que seguir la virtud. En efecto, quien ha vivido de forma que su conciencia no puede reprocharle haber dejado nunca de hacer lo que consideraba era lo mejor —lo que es, a mi parecer, seguir la virtud— recibe una satisfacción tan poderosa para hacerle feliz que los impulsos más violentos de las pasiones nunca tienen suficiente poder para turbar la tranquilidad de su alma.

[61]. *A Elisabeth, octubre/noviembre 1646 (AT, IV, 528-530)*

Conociendo la condición de los asuntos humanos, sería tentar a la fortuna esperar de ella tantos beneficios como para no encontrar —ni que fuera imaginándolo— ningún motivo de tribulación. Cuando no hay objetos presentes que molesten los sentidos, ni ninguna indisposición en el cuerpo que lo incomode, un espíritu que sigue verdaderamente la razón puede contentarse fácilmente. A tal efecto no es necesario olvidar o descuidar las cosas distantes, basta con tratar de no sentir pasiones por cuanto puede atribularnos, lo cual no se opone en absoluto a la caridad porque a menudo puede encontrarse más fácilmente remedio a los males que se examinan desapasionadamente que a los que nos afligen. Pero, como la salud del cuerpo y la presencia de objetos agradables ayudan mucho al espíritu para apartar todas las pasiones que participan de la tristeza y dar entrada a las que participan de la alegría, también, recíprocamente, cuando el espíritu está lleno de alegría, el cuerpo se encuentra mejor y los objetos presentes parecen más agradables.

Incluso creo que la alegría interior tiene una fuerza secreta para poner la fortuna a nuestro favor. No escribiría esto a personas de espíritu débil por miedo a inducir las a la superstición, pero, de Vuestra Alteza, sólo puedo temer que se ría de mi credulidad. Sin embargo, dispongo de infinidad de experiencias, entre ellas la autoridad de Sócrates, para confirmar mi opinión. Así, he observado

a menudo que cuanto hacemos con corazón alegre y sin ninguna reserva interior suele realizarse felizmente, hasta el punto que, en los juegos de azar donde solo reina la fortuna, siempre me ha sido más favorable si tenía motivos de alegría que de tristeza. Y lo que usualmente se llama el genio de Sócrates era sólo que acostumbraba seguir sus inclinaciones interiores, y pensaba que la tarea emprendida saldría adelante si tenía un cierto sentimiento secreto de alegría, mientras que saldría mal si estaba triste. Es cierto que sería supersticioso fiarse tanto de ello como se dice que hacía Sócrates, pues Platón cuenta que llegaba a quedarse en su casa cada vez que el genio no le aconsejaba salir. Ahora bien, en relación a las acciones importantes de la vida, cuando son tan inciertas que la prudencia no puede indicarnos qué hacer, me parece que hay suficientes razones para que uno siga el consejo de su genio, y que es útil convencerse de que las cosas emprendidas sin reserva y con la libertad que usualmente acompaña la alegría, no dejarán de resultar exitosas.

#### LA GENEROSIDAD

[62]. *Las Pasiones del alma* (AT, XI, 445-454)

§ 153. *En qué consiste la generosidad.*

Creo, pues, que la verdadera generosidad —la que hace que un hombre se valore en el más alto grado que



legítimamente puede hacerlo— consiste, en parte, en saber que no hay nada que le pertenezca verdaderamente más que la libre disposición de sus voliciones, ni nada por lo que pueda ser alabado o condenado si no es porque usa bien o mal de tal libertad; y, en parte, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de usarla bien, es decir, de no dejar nunca voluntariamente de emprender y ejecutar cuanto juzgue ser lo mejor. Y todo esto es seguir perfectamente la virtud.

§ 154. *Que la generosidad impide despreciar a los otros.*

Quienes poseen este conocimiento y sentimiento de sí mismos se convencen fácilmente que cualquier otro hombre también puede tenerlos, pues en ello todo depende de uno mismo. Así, nunca desprecian a nadie y, aunque a menudo vean a los otros cometer faltas que muestran su debilidad, siempre están más inclinados a excusarlos que a condenarlos, y a creer que las cometen más por desconocimiento que por falta de buena voluntad. Y del mismo modo que no piensan ser inferiores en nada a quienes tienen más bienes y honores, o incluso más ingenio, saber o belleza, o, en general, a quienes los sobrepasan en otras perfecciones, tampoco se consideran por encima de quienes superan, pues todas las cosas les parecen poco apreciables en comparación con la buena voluntad, por la cual exclusivamente se valoran y que suponen que también se encuentra —o, al menos, puede encontrarse— en cualquier otro hombre.

*§ 155. En qué consiste la humildad virtuosa.*

De este modo, los más generosos acostumbran ser los más humildes, consistiendo la humildad virtuosa en que, al reflexionar sobre la imperfección de nuestra naturaleza y sobre las faltas cometidas alguna vez o que somos capaces de cometer —faltas no menores que las que pueden cometer los otros—, no nos preferimos a nadie y pensamos que los otros, por tener su libre arbitrio tan bien dispuesto como nosotros, pueden usarlo igualmente bien.

*§ 156. Cuáles son las propiedades de la generosidad, y cómo sirve de remedio contra todos los desórdenes de las pasiones.*

Los generosos están inclinados naturalmente a emprender grandes cosas, pero también a no emprender nada de lo que no sean capaces. Como nada valoran más que hacer el bien a los otros hombres y despreciar su propio interés, son siempre perfectamente corteses, afables y solícitos hacia los otros. Así, son dueños completamente de sus pasiones: de los deseos, los celos y la envidia, pues creen que nada de lo que no pueden conseguir merece la pena ser deseado; del odio hacia los demás, pues aprecian a todos; del miedo, pues la confianza en la virtud les fortalece; y, finalmente, de la cólera, pues, al apreciar poco cuanto depende de otros, no conceden a sus enemigos el valor suficiente para reconocerse ofendidos por ellos.

*§ 157. Del orgullo.*

Quienes tienen buena opinión de sí mismos por cual-

quier otra causa no tienen verdadera generosidad, sino sólo orgullo, tanto más vicioso cuanto más injusto el motivo por el que se valoran. Y el más injusto de todos es estar orgulloso sin causa alguna, es decir, sin creer que se tiene algún mérito para ser apreciado, pues al creer que la gloria, en lugar de una cuestión de mérito, es sólo una usurpación, piensan que más tienen quienes más se la atribuyen. Este vicio es tan insensato y absurdo que, si no fuera porque muchos han sido alabados injustamente, me costaría creer que hubiera quien se abandone a él. Pero la adulación es tan común en todas partes que no hay hombre con tantos defectos como para no ser valorado por cosas que no merecen ninguna alabanza o que incluso merecen condena, cosa que da ocasión a los más ignorantes y estúpidos a caer en esta especie de orgullo.

*§ 158. Que sus efectos son opuestos a los de la generosidad.*

Cualquiera que sea la causa por la que uno se aprecia, si es distinta de la voluntad que se siente en uno mismo de usar siempre bien del libre arbitrio —de donde proviene, como he dicho, la verdadera generosidad—, produce siempre un orgullo censurable, tan diferente de la verdadera generosidad que tiene efectos completamente opuestos. En efecto, como todos los otros bienes —el ingenio, la belleza, las riquezas, los honores, etc.— suelen ser tanto más apreciados cuantas menos personas los poseen —y, en efecto, la mayor parte son de una naturaleza tal que no puede comunicarse a muchos—, ello hace que los orgullosos traten de rebajar a los otros hom-

bres y, esclavos de sus deseos, su alma está incesantemente agitada por el odio, la envidia, los celos y la cólera.

*§ 159. De la humildad viciosa.*

La bajeza o humildad viciosa consiste principalmente en sentirse débil y poco resuelto, y, como si uno no pudiera usar enteramente su libre arbitrio, no puede evitarse hacer cosas de las que luego arrepentirse; también consiste en que uno cree no poder subsistir por sí mismo ni poder prescindir de cosas cuya adquisición depende de otros. Es, pues, directamente opuesta a la generosidad, y a menudo sucede que quienes tienen el espíritu más bajo son los más arrogantes y soberbios, del mismo modo que los más generosos son los más modestos y humildes. Quienes tienen el espíritu fuerte y generoso no cambian de humor por la prosperidad o adversidad; en cambio, quienes lo tienen débil y abyecto son llevados por la fortuna de manera que si la prosperidad los llena de engreimiento, la adversidad los vuelve humildes. Incluso es común observar cómo se rebajan vergonzosamente ante aquellos de quienes esperan algún beneficio o temen algún mal, y a la vez se elevan insolentemente por encima de aquellos de quienes nada esperan ni temen.

*§ 160. Cuál es el movimiento de los espíritus en estas pasiones.*

Por otro lado, se conoce fácilmente que el orgullo y la bajeza no son solamente vicios, sino también pasiones, pues su emoción se manifiesta con fuerza en quienes son súbitamente inflamados o abatidos por una nueva situa-

ción. Sin embargo, cabe dudar de si la generosidad y la humildad, que son virtudes, también pueden ser pasiones, ya que sus movimientos parecen menores y me parece que la virtud no concuerda tanto con la pasión como el vicio. Ahora bien, no veo razón que impida que el mismo movimiento de los espíritus que sirve para fortalecer un pensamiento cuando tiene un mal fundamento, no pueda fortalecerlo también cuando lo tiene justo; y como el orgullo y la generosidad no consisten más que en la buena opinión que se tiene de uno mismo —difiriendo en que en un caso esta opinión es injusta y en otro justa—, me parece que se los puede relacionar con una misma pasión excitada por un movimiento compuesto por los de la admiración, alegría y amor, tanto respecto a uno mismo como respecto a la cosa causante de nuestra valoración. En cambio, los movimientos que excita la humildad —sea virtuosa, sea viciosa— están compuestos por los de la admiración, la tristeza y el amor por uno mismo mezclados con los del odio por nuestros defectos, generando el desprecio de uno mismo. La única diferencia que observo en estos movimientos es que el de la admiración tiene dos propiedades: la primera, que la sorpresa la fortalece desde el inicio, y la segunda, que prosigue sin alteración, es decir, que los espíritus siguen moviéndose de la misma manera en el cerebro. La primera propiedad se encuentra más en el orgullo y en la bajeza que en la generosidad y en la humildad virtuosa, mientras que la segunda se encuentra más en ésta que en las otras. La razón es que el vicio procede normalmente

de la ignorancia, y los que se conocen peor a sí mismos están más sujetos a enorgullecerse y a humillarse más de la cuenta, pues todo cuanto les sucede los sorprende y provoca que, atribuyéndoselo a ellos mismos, se admiren y se aprecien o desprecien según consideren que los acontecimientos les son beneficiosos o no. Pero como, después de algo que los ha enorgullecido, a menudo viene otra cosa que los humilla, el movimiento de sus pasiones es variable. Por el contrario, nada hay en la generosidad incompatible con la humildad virtuosa, ni nada hay que las pueda alterar, lo que provoca que sus movimientos sean firmes, constantes y siempre semejantes a sí mismos. Pero sus movimientos no proceden tanto de la sorpresa, pues quienes se aprecian de este modo conocen suficientemente las causas. Sin embargo, puede decirse que estas causas son tan maravillosas —a saber, la potencia para usar de su libre arbitrio, que le hace a uno apreciarse a sí mismo, y las propias debilidades, que le impiden apreciarse demasiado— que, al representárselas de nuevo, siempre procuran nueva admiración.

*§ 161. Cómo puede adquirirse la generosidad.*

Hay que subrayar que las usualmente llamadas virtudes son hábitos en el alma que la disponen para ciertos pensamientos, de modo que, siendo diferentes de estos pensamientos, pueden producirlos o, recíprocamente, ser producidos por ellos. También hay que subrayar que estos pensamientos pueden ser producidos por el alma sola, pero suele ocurrir que algún movimiento de los

espíritus los fortalezca, siendo a la vez acciones de la virtud y pasiones del alma. Así, a pesar de que nada como un buen nacimiento favorece la virtud consistente en apreciarnos en nuestro justo valor, y dado que se puede considerar que todas las almas dispuestas por Dios en los cuerpos no son igual de nobles o fuertes —causa de la virtud que he llamado, siguiendo el uso de la lengua, generosidad, en lugar de magnanimidad como hace la Escuela, que suele desconocerla—, es cierto, no obstante, que una buena instrucción es muy útil para corregir los defectos del nacimiento, y que si uno se ocupa a menudo en considerar qué es el libre arbitrio y qué grandes son los beneficios que se obtienen al estar firmemente resuelto a usarlo bien, como también qué vanas e inútiles son las preocupaciones de los ambiciosos, se puede excitar en uno mismo la pasión y seguidamente adquirir la virtud de la generosidad: proceder éste que, a mi parecer, hay que destacar, pues la generosidad es la clave de todas las otras virtudes y un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones.

BIEN SUPREMO, BEATITUD Y CONTENTAMIENTO DE SÍ

[63]. *A Elisabeth, 4 de agosto 1645 (AT, IV, 263-267)*

Cuando escogí el libro de Séneca *De vita beata* para proponerlo a Vuestra Majestad como entretenimiento

agradable, sólo tuve presente la reputación del autor y la dignidad de la materia, sin pensar en la forma de tratarla, que, considerada posteriormente, no me parece adecuado seguir. Para que Vuestra Alteza lo pueda juzgar fácilmente, intentaré explicar cómo me parece que esta materia debería haber sido tratada por un filósofo como él que, no estando iluminado por la fe, sólo tenía la razón natural como guía.

Al comienzo dice muy correctamente que *vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant*.<sup>1</sup> Pero es necesario saber lo que es *vivere beate*, que yo traduciría, en francés, por «vivir felizmente» si no fuera porque la felicidad afortunada y la beatitud son cosas diferentes. La felicidad afortunada no depende más que de cosas externas a nosotros, de modo que quienes la tienen son considerados más afortunados que sabios, pues les ha alcanzado un bien que no han procurado. Por el contrario, la beatitud consiste, según me parece, en un contentamiento perfecto del espíritu y una satisfacción interior que normalmente no tienen los más favorecidos de la fortuna y que los sabios adquieren sin ella. Así, *vivere beate*, vivir en beatitud, no es más que tener el espíritu perfectamente contento y satisfecho.

Si ahora consideramos qué es *quod beatam vitam efficiat*, es decir, qué cosas nos pueden dar este contenta-

---

<sup>1</sup> «Todos quieren vivir felices, pero, cuando han de explicar cuál es la causa de una vida feliz, se confunden».



miento supremo, observo dos clases, a saber, las que dependen de nosotros como la virtud y la sabiduría, y las que no dependen en absoluto como los honores, las riquezas y la salud. Es claro que un hombre bien nacido, que no está enfermo, a quien no falta nada y que es tan sabio y virtuoso como uno pobre, enfermo y contrahecho, puede gozar de un contentamiento más perfecto que él. No obstante, igual que un vaso sanguíneo pequeño y uno grande pueden estar igualmente llenos, aunque el primero contendrá menos líquido, del mismo modo, tomando el contentamiento de cada uno por la plenitud y cumplimiento de sus deseos regulados por la razón, no hay duda alguna de que los más pobres o desgraciados de la fortuna o de la naturaleza no puedan estar tan enteramente contentos y satisfechos como los otros, aunque no disfruten de tantos bienes. Y aquí sólo se trata de esta clase de contentamiento, pues la búsqueda del otro, al no estar en modo alguno en nuestro poder, resulta superflua.

Me parece que cada uno puede estar contento de sí mismo sin esperar nada ajeno, con tal que observe los tres puntos a que se refieren las tres reglas de moral que he puesto en el *Discurso del Método*.

La primera es que uno trate siempre de servirse lo mejor posible de su espíritu para conocer lo que debe hacer o no hacer en todas las circunstancias de la vida.

La segunda, que tenga una resolución firme y constante para ejecutar cuanto le aconseje la razón sin que lo desvíen sus pasiones o apetitos. La firmeza de esta resolución es lo que, a mi parecer, debe ser tomado por la virtud misma,

aunque no sé que nadie lo haya así explicado, sino que se la ha dividido en diversas especies con nombres distintos en función de los objetos a los que se extiende.

La tercera, que considere que, mientras se comporta en la medida de lo posible según la razón, los bienes que no posee están completamente fuera de su poder, y que, así, se acostumbre a no desearlos, pues sólo el deseo, la pena y el arrepentimiento nos impiden estar contentos. Pero si hacemos siempre lo que nos dicta la razón, nunca tendremos motivo alguno para arrepentirnos, aunque finalmente los acontecimientos nos hagan ver que nos hemos equivocado, pues no habrá sido por nuestra culpa. Y la causa de que, por ejemplo, no deseemos tener más brazos o lenguas de las que tenemos, pero sí más salud o riquezas, es que imaginamos que podríamos adquirir estas últimas por nuestra conducta o que corresponden a nuestra naturaleza, pero no las otras: opinión de la que podremos deshacernos si consideramos que, como siempre hemos seguido el consejo de nuestra razón, no hemos omitido nada de cuanto estaba en nuestro poder, y que las enfermedades y los infortunios no son menos naturales a los hombres que la prosperidad y la salud.

Por otro lado, no todos los deseos son incompatibles con la beatitud, sino sólo los que van acompañados de impaciencia y tristeza. Tampoco es preciso que nuestra razón nunca se engañe, basta que nuestra conciencia atestigüe que nunca nos ha faltado resolución ni virtud para ejecutar lo que hemos juzgado como lo mejor, de modo que la virtud sola es suficiente para estar conten-

tos en esta vida. Ahora bien, como nuestra conciencia puede equivocarse si no está iluminada por el entendimiento —es decir, la voluntad y la resolución de hacer bien pueden conducirnos a cosas malas, creyéndolas buenas— el contentamiento resultante no es sólido; y como normalmente se opone la virtud a los placeres, apetitos y pasiones, es difícil de poner en práctica. En cambio, el buen uso de la razón, dando un conocimiento verdadero del bien, evita que la virtud sea errónea, e incluso, conciliándola con los placeres lícitos, facilita su ejercicio, así como, haciéndonos conocer la condición de nuestra naturaleza, limita nuestros deseos de tal modo que es preciso reconocer que la mayor felicidad del hombre depende del recto uso de la razón y, por consiguiente, que el estudio encaminado a adquirirla es la ocupación más útil que pueda tenerse, como también la más agradable y dulce.

Además, me parece que Séneca habría debido enseñarnos todas las verdades principales cuyo conocimiento es necesario para facilitar el ejercicio de la virtud y regular nuestros deseos y pasiones, y así disfrutar de la beatitud natural: lo que habría hecho de su libro el mejor y más útil que un filósofo pagano pudiera escribir. No obstante, esto no es más que mi opinión, que someto al juicio de Vuestra Alteza, y si hace el favor de advertirme en qué es inadecuada, le estaré obligado y, rectificando, atestiguaré que soy el más humilde y obediente servidor de Vuestra Alteza.

[64]. *A Elisabeth, 18 de agosto 1645 (AT, IV, 275-277)*

Antes he dicho lo que, a mi parecer, Séneca debería haber tratado en su libro,<sup>2</sup> examinaré ahora lo que trata. No observo más que tres puntos: el primero, que intenta explicar lo que es el bien supremo, dando diversas definiciones; el segundo, que disputa contra la opinión de Epicuro; y el tercero, que responde a quienes objetan a los filósofos que no viven según las reglas que ellos mismos prescriben. Para ver más en detalle cómo trata cada cosa, me detendré brevemente en cada capítulo.

En el primero, reprende a quienes siguen la costumbre y el ejemplo en lugar de la razón. *Nunquam de vita judicatur*, dice, *semper creditur*.<sup>3</sup> Aprueba que se pida consejo a quienes consideramos los más sabios, pero quiere que se use también el propio juicio para examinar las opiniones, en lo cual soy de su parecer. Aunque muchos sean incapaces de encontrar por ellos mismos el camino correcto, hay pocos que no puedan reconocerlo cuando les es enseñado claramente por otro; y, en cualquier caso, hay siempre motivo para estar satisfecho con la propia conciencia y asegurarse que se tienen las mejores opiniones posibles acerca de la moral, cuando, en lugar de dejarse llevar ciegamente por el ejemplo, uno ha procurado buscar el consejo de

---

<sup>2</sup> *De vita beata*. Véase texto 63.

<sup>3</sup> «Nunca sometemos las cosas de la vida a juicio, sino que las creemos».

los más expertos y ha empleado todas las fuerzas de su espíritu en examinar el camino a seguir. Pero aquí Séneca, al querer embellecer su elocución, no siempre es suficientemente exacto en su pensamiento: así, cuando dice *sanabimur, si modo separemur a caetu*,<sup>4</sup> parece enseñar, sin ser su intención, que basta con ser extravagante para ser sabio.

En el segundo capítulo, no hace más que repetir en otros términos lo dicho en el primero, añadiendo sólo que cuanto consideramos usualmente como bien, no lo es en realidad.

En el tercero, después de emplear muchas palabras superfluas, expresa finalmente su opinión acerca del bien supremo, a saber, que *rerum naturae assentitur*,<sup>5</sup> que *ad illius legem exemplumque formari sapientia est*<sup>6</sup> y que *beata vita est conveniens naturae suae*<sup>7</sup> Expresiones estas que me parecen muy oscuras, pues es claro que por *naturaleza* no entiende nuestras inclinaciones naturales, dado que normalmente nos llevan a seguir el placer a lo cual se opone. La continuación de su discurso permite afirmar que por *rerum naturam* entiende el orden establecido por Dios en las cosas del mundo y, al considerar este orden como infalible e independiente de nuestra voluntad, dice que *rerum naturae assentiri et*

---

<sup>4</sup> «Nos salvaremos si nos separamos de la masa».

<sup>5</sup> «[El bien supremo] se adecua a la naturaleza de las cosas».

<sup>6</sup> «La sabiduría consiste en conformarse a la ley y ejemplo [de la naturaleza]».

<sup>7</sup> «La vida feliz está de acuerdo con su naturaleza».

*ad illius legem exemplumque formari, sapientia est,*<sup>8</sup> esto es, que la sabiduría consiste en aceptar el orden de las cosas y hacer aquello para lo que hemos nacido; o bien, para hablar como cristiano, que la sabiduría consiste en someterse a la voluntad de Dios y seguirla en todas nuestras acciones, y que la *vita beata est conveniens naturae suae*,<sup>9</sup> es decir, que la beatitud consiste en seguir el orden del mundo y tomar por el lado bueno cuanto nos sucede. Todo lo cual casi no explica nada y no se ve en absoluto la relación con lo que añade inmediatamente después —que esta beatitud no puede llegar *nisi sana mens est*,<sup>10</sup> etc.—, a menos que entienda también que *secundum naturam vivere*<sup>11</sup> es vivir siguiendo la verdadera razón.

En los capítulos cuatro y cinco, Séneca da otras definiciones del bien supremo que mantienen alguna relación con el sentido de la primera, pero ninguna de las cuales lo explica suficientemente, mostrándose así que no ha entendido claramente lo que quería decir, pues cuanto mejor se conoce una cosa, tanto más determinado se está a explicarla de una sola manera. A mi parecer, donde mejor lo ha aclarado es en el capítulo cinco al decir que *beatus est qui nec cupit nec timet beneficio rationis*<sup>12</sup> y que

---

<sup>8</sup> «La sabiduría consiste en adecuarse a la naturaleza [de las cosas] y conformarse a la ley y ejemplo de la naturaleza».

<sup>9</sup> «La vida feliz está de acuerdo con su naturaleza».

<sup>10</sup> «Si la mente no está sana».

<sup>11</sup> «Vivir según la naturaleza».

<sup>12</sup> «Es feliz quien, por medio de la razón, nada desee ni teme».

*beata vita est in recto certoque iudicio stabilita.*<sup>13</sup> Pero, mientras no enseñe las razones por las que nada debemos temer ni desear, ello nos ayuda bien poco.

En estos mismos capítulos empieza a discutir contra quienes ponen la beatitud en el placer, continuando en los siguientes. Por esto, antes de examinarlos, diré ahora mi parecer acerca de este tema.

Primeramente observo que la beatitud, el bien supremo y el fin último a que deben tener nuestras acciones son cosas diferentes, pues la beatitud no es el bien supremo —aunque lo presupone—, sino que es el contentamiento o satisfacción de espíritu que deriva su posesión. Como fin de nuestras acciones no puede entenderse ni una cosa ni la otra, pues el bien supremo es, sin duda, lo que debemos proponernos como meta en todas nuestras acciones, y el contentamiento del espíritu que se desprende de él, al ser el incentivo para buscarlo, también es llamado con pleno derecho nuestro fin.

Además, observo que la palabra *placer* ha sido tomada por Epicuro en un sentido distinto de quienes disputan contra él. Todos sus adversarios han restringido el significado de este término a los placeres de los sentidos, mientras que él ha entendido todos los contentamientos del espíritu, como puede juzgarse fácilmente por lo que han escrito de él Séneca y otros.

Pues bien, hay tres opiniones principales entre los filósofos paganos sobre el bien supremo y el fin de nuestras

---

<sup>13</sup> «La vida feliz se basa en un juicio recto y seguro».

acciones: la de Epicuro, que ha dicho que era el placer; la de Zenón, que ha pretendido que fuera la virtud; y la de Aristóteles, que lo ha compuesto de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del espíritu. Estas tres opiniones pueden, a mi parecer, ser tenidas por verdaderas y conciliarse entre sí con tal de interpretarlas adecuadamente.

En efecto, Aristóteles, al considerar el bien supremo de la naturaleza humana en general —es decir, lo que puede ser la máxima realización de todos los hombres—, tuvo razón al componerlo de todas las perfecciones de que es capaz la naturaleza humana, pero ello no nos sirve de nada.

Zenón, por el contrario, ha considerado el bien que cada uno en particular puede poseer. Por ello, tiene buenas razones para decir que no consiste más que en la virtud, pues sólo ella, entre los bienes que podemos tener, depende enteramente de nuestro libre arbitrio. Pero la ha representado tan severa y enemiga del placer —igualando todos los vicios— que no ha tenido como seguidores más que melancólicos o espíritus enteramente separados del cuerpo.

Finalmente, Epicuro no se ha equivocado al considerar en qué consiste la beatitud y cuál es el motivo o fin a que tienen nuestras acciones, a saber, el placer en general —esto es, el contentamiento del espíritu—, pues, aunque el solo conocimiento de nuestro deber podría obligarnos a hacer buenas acciones, ello no nos haría disfrutar de la beatitud si no obtuviéramos algún placer. Ahora bien, dado que es frecuente atribuir el nombre de placer a los



placeres falsos, que van seguidos de inquietud, molestias y arrepentimientos, son muchos los que han creído que la doctrina de Epicuro enseñaba el vicio —aunque ciertamente no enseña la virtud. Pasa en esto como si en algún lugar se ofrece un premio por tirar al blanco: ello aumenta las ganas de tirar a quienes han visto el premio, aunque no por ello ya lo pueden ganar, y, por otro lado, quienes ven el blanco no por ello se inclinan a tirar a menos que sepan que hay un premio a ganar. Así, la virtud, que es la diana, no es demasiado deseable si la vemos aislada, y el contentamiento, que es el premio, no puede adquirirse si no es siguiendo la virtud.

Por tanto, puedo concluir que la beatitud no consiste más que en el contentamiento del espíritu, es decir, en el contentamiento en general, pues, por más que haya contentamientos que dependen del cuerpo y otros que no dependen, no hay ninguno que no esté en el espíritu. Y para tener un contentamiento sólido es necesario seguir la virtud, es decir, tener una voluntad firme y constante de ejecutar lo que juzgamos ser lo mejor y emplear toda la fuerza de nuestro entendimiento en juzgar bien.

[65]. *A Elisabeth, 1 de septiembre 1645 (AT, IV, 281-287)*

Como al hablar de una beatitud que depende enteramente de nuestro libre arbitrio y que todos los hombres pueden adquirir sin ayuda ajena, habéis observado bien que hay enfermedades que, privando del poder de

razonar, privan también de disfrutar la satisfacción del espíritu racional, ello me hace ver que lo dicho genéricamente de todos los hombres no debe entenderse más que de quienes tienen uso libre de su razón y, con ello, saben el camino que debe seguirse para alcanzar esta beatitud. En efecto, no hay nadie que no quiera ser feliz, pero muchos no saben el medio, y frecuentemente la indisposición de nuestro cuerpo impide que la voluntad sea libre, como pasa cuando dormimos, pues ni el más gran filósofo del mundo puede impedir tener pesadillas cuando su temperamento así lo dispone. Sin embargo, la experiencia muestra que a menudo un pensamiento surgido mientras se gozaba de libertad de espíritu vuelve después aunque el cuerpo no esté predispuesto: así puedo decir que mis sueños nunca me presentan nada penoso, y que, sin duda, es muy conveniente haberse acostumbrado durante mucho tiempo a no tener pensamientos tristes. Ahora bien, no podemos responder absolutamente de nosotros mismos más que mientras somos conscientes, y es menos importante perder la vida que perder el uso de la razón. En efecto, incluso al margen de las enseñanzas de la fe, la sola filosofía natural permite a nuestra alma esperar un estado más feliz, después de la muerte, que el presente, y así hace que nada tema de más perjudicial que estar atada a un cuerpo que le prive enteramente de su libertad.

Respecto a las otras disposiciones que no perturban el sentido sino solamente los humores, provocando una inclinación extraordinaria a la tristeza, la cólera o alguna

otra pasión, son, sin duda, molestas pero pueden superarse, e incluso dan ocasión al alma de una satisfacción tanto mayor cuanto más difíciles de vencer. Lo mismo pienso de todos los obstáculos externos, como la brillantez del nacimiento, las habladurías de la corte, una gran prosperidad, que ordinariamente son más obstáculos para jugar el papel de filósofo que las desgracias. En efecto, cuando uno tiene todo según su deseo, se olvida de pensar en él mismo, y cuando, después, la fortuna cambia, se encuentra más sorprendido que si no se hubiera fiado de ella. En fin, en general puede decirse que nada puede privarnos completamente de los medios para ser felices si no perturba nuestra razón, y que no siempre las cosas que parecen más penosas son las más perjudiciales.

Para saber exactamente en qué medida cada cosa puede contribuir a nuestro contentamiento, hay que considerar cuáles son las causas que lo originan. Este es, en efecto, uno de los principales conocimientos para facilitar el ejercicio de la virtud, pues todas las acciones de nuestra alma que nos reportan alguna perfección son virtuosas, y todo nuestro contentamiento no consiste más que en el testimonio interior de que nos corresponde cierta perfección. Así, nunca practicaríamos ninguna virtud —es decir, hacer lo que nuestra razón nos convence que ha de hacerse— si no recibiéramos de ella alguna satisfacción y placer. Hay, empero, dos tipos de placer: unos pertenecen al espíritu solo, y otros al hombre —es decir, al espíritu unido al cuerpo. Los últimos, al presentarse confusamente en la imaginación, a menudo parecen mucho

más intensos de lo que son —en especial antes de poseerlos—, causando todos los males y errores de esta vida. En efecto, según la regla de la razón, cada placer debería medirse por la magnitud de la perfección que produce, y es así como medimos aquellos cuyas causas nos son enteramente conocidas. Pero a menudo la pasión nos hace considerar ciertas cosas como mucho mejores y más deseables de lo que son y después, cuando nos hemos tomado la molestia de alcanzarlas perdiendo la oportunidad de poseer otros bienes más verdaderos, su disfrute nos hace conocer sus carencias y de allí proceden los lamentos, penas y arrepentimientos. Por ello, la verdadera función de la razón consiste en examinar el valor justo de todos los bienes cuya adquisición parece depender en alguna medida de nuestra conducta, para no dejar nunca de emplear todos nuestros esfuerzos en tratar de procurarnos los que son efectivamente más deseables. De este modo, si la fortuna se opone a nuestros deseos impidiéndonos alcanzarlos, al menos tendremos la satisfacción de no haber perdido nada por nuestra culpa, y no dejaremos de disfrutar de toda la beatitud natural que está en nuestras manos adquirir.

Así, por ejemplo, a veces la cólera puede excitar en nosotros deseos de venganza tan violentos que nos hará imaginar más placer en castigar a nuestro enemigo que en conservar nuestro honor o nuestra vida, exponiendo imprudentemente uno y otra por tal motivo. En cambio, si la razón examina cuál es el bien o perfección que funda el placer obtenido de la venganza, sólo encon-

trará —a menos que tal venganza sirva para evitar que nos ofendan directamente— que ello nos hace imaginar una especie de superioridad y ventaja por encima de quien nos vengamos: cosa que suele ser una ilusión que no merece considerarse en absoluto en comparación al honor o a la vida, ni incluso en comparación a la satisfacción que se tendría de verse dueño de la cólera y prescindiendo de la venganza.

Cosa parecida sucede en el resto de pasiones, pues no hay ninguna que no nos represente el bien a que tiende con mucho más brillo del que merece, y que no nos haga imaginar placeres mucho mayores, antes de poseerlos, de lo que son cuando los tenemos. Por ello habitualmente se censura el placer, pues se utiliza esta palabra para significar sólo placeres cuya apariencia suele engañarnos, haciéndonos descuidar otros más sólidos pero que esperamos con menos afección, como son normalmente los del espíritu solo. Digo normalmente porque no todos los del espíritu son loables, pues pueden fundarse en alguna opinión falsa, como el placer en denigrar, que sólo se funda en que uno piensa ser tanto más apreciado cuanto menos los son los otros; y así también los placeres espirituales pueden engañar por su apariencia cuando alguna fuerte pasión los acompaña, como se ve en el caso de la ambición.

La diferencia principal entre los placeres corporales y los espirituales consiste en que los del cuerpo no son duraderos, pues está sujeto a un cambio continuo del que depende su conservación y bienestar. Y, en efecto,

los placeres del cuerpo no provienen más que de la posesión de algo que le es útil al recibirlo, pero que, tan pronto como deja de serle útil, cesan también los placeres, mientras que los del alma pueden ser inmortales como ella misma con tal que tengan un fundamento tan sólido que ni el conocimiento de la verdad ni ninguna persuasión errónea lo derriben.

Por otro lado, el uso verdadero de nuestra razón para conducir la vida no consiste más que en examinar y considerar desapasionadamente el valor de todas las perfecciones —tanto las del cuerpo como las del espíritu— que pueden adquirirse por nuestro comportamiento para que, privándonos de algunas para obtener las otras, escojamos siempre las mejores. Y dado que las corporales son inferiores, puede decirse en general que, sin ellas, es posible ser feliz. Sin embargo, no soy del parecer de que se las deba despreciar completamente, ni tampoco que deba evitarse tener pasiones, basta con que estén sujetas a la razón y, una vez que han sido así dispuestas, algunas veces son tanto más útiles cuanto más se inclinan al exceso.

*[66]. A Elisabeth, 15 de septiembre 1645 (AT, IV, 291-296)*

Vuestra Alteza ha observado tan exactamente los motivos que han impedido a Séneca exponer claramente su opinión sobre el bien supremo, y se ha tomado la

molestia de leer su libro con tanto cuidado, que temería ser inoportuno si prosiguiera el examen de todos sus capítulos. Además, esto me haría diferir la respuesta a la cuestión que os ha placido plantearme referente a los medios de fortalecer el entendimiento para discernir lo mejor en las acciones de la vida. Por ello, sin detenerme ahora en Séneca, trataré de explicar mi opinión acerca de tal materia.

A mi parecer, sólo dos cosas se requieren para estar siempre dispuesto a juzgar bien: el conocimiento de la verdad, y el hábito de recordar y asentir a este conocimiento cada vez que la ocasión lo exige. Ahora bien, como sólo Dios conoce perfectamente todas las cosas, nosotros hemos de contentarnos con conocer las que nos son más útiles.

Entre ellas, la primera y principal es que existe un Dios de quien todo depende, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso, cuyos decretos son infalibles, pues esto nos enseña a aceptar todo cuanto nos sucede como enviado expresamente por Dios. Y como el verdadero objeto del amor es la perfección, cuando elevamos nuestro espíritu a considerarlo tal como es, nos encontramos naturalmente tan inclinados a amarlo que extraemos alegría incluso de nuestras aflicciones, al pensar que se cumple su voluntad al recibirlas.

La segunda cosa a conocer es la naturaleza de nuestra alma, en tanto que subsiste sin el cuerpo y es mucho más noble que él y es capaz de recibir infinidad de contentamientos que no se hallan en esta vida. Esto nos

impide temer la muerte, y aparta nuestro afecto de las cosas del mundo de tal modo que sólo miramos con desprecio todo cuanto está en poder de la fortuna.

A tal efecto puede ser muy útil juzgar dignamente las obras de Dios y tener una idea de la vasta extensión del universo como la que he intentado concebir en mis *Principios*. En efecto, si se imagina que más allá de los cielos no hay más que espacios imaginarios y que estos cielos han sido hechos al servicio de la tierra y la tierra al servicio del hombre, ello inclina a pensar que esta tierra es nuestra principal estancia y que esta vida es la mejor.<sup>14</sup> Así, en lugar de conocer las perfecciones que hay verdaderamente en nosotros, se atribuye a otras criaturas imperfecciones que no tienen para elevarnos por encima de ellas y, cayendo en una presunción impertinente, se pretende dar consejo a Dios y tomar con él la carga de gobernar el mundo, cosa que provoca infinidad de inquietudes y disgustos vanos.

---

<sup>14</sup> El universo finito aristotélico-ptolemaico y la centralidad de la tierra van asociados, en la perspectiva cartesiana, a la comprensión finalista de la naturaleza y a la consiguiente concepción antropomórfica de Dios. Si ello, en el ámbito teórico, puede degenerar en una teología presuntuosa que acaba impidiendo el conocimiento efectivo de la realidad natural —las causas finales como asilo de la ignorancia—, en el ámbito práctico, considerando que toda la creación está necesariamente a nuestro servicio, imposibilita comprender adecuadamente la relación entre deseo y realidad, con las pasiones y sufrimientos que de ello derivan. En este sentido, la imagen del universo infinito de la nueva ciencia físico-matemática, eliminando las ilusiones de aquella imagen ingenua del mundo, adquiere una función moral como instrumento al servicio del verdadero contentamiento del espíritu o beatitud.



Después de reconocer la bondad de Dios, la inmortalidad de nuestras almas y la magnitud del universo, queda aún una verdad cuyo conocimiento me parece muy útil: que, por más que cada uno de nosotros sea una persona separada de las otras y cuyos intereses, consecuentemente, de algún modo son distintos de los del resto del mundo, hay que pensar, sin embargo, que uno no podría subsistir solo y que es efectivamente una de las partes del universo y, más en particular, una de las partes de esta tierra, de este estado, de esta sociedad, de esta familia a la que está unido por su estancia, su juramento, su nacimiento. Y siempre hay que preferir los intereses del todo del que uno es parte a los de su persona en particular: eso sí, con mesura y discreción, pues sería absurdo exponerse a un gran daño por procurar un pequeño bien a los familiares o al país, y si un hombre solo vale más que el resto de su ciudad, no habría motivo para querer perderse para salvarla. Ahora bien, si uno lo refiriera todo a sí mismo, no tendría inconveniente en perjudicar mucho a los otros con tal de creer obtener alguna pequeña ventaja, y así no tendría amistad verdadera alguna ni ninguna fidelidad, ni en general ninguna virtud. En cambio, considerándose como una parte de la gente, se obtiene placer de hacer el bien a todo el mundo, e incluso no se teme exponer la propia vida al servicio de los otros cuando la ocasión se presenta, hasta querer perder su alma, si se pudiera, para salvar las otras. Esta consideración es, en efecto, la fuente y origen de las acciones más heroicas de los hombres, pues quienes se exponen a la muerte por vanidad porque espe-

ran ser alabados o por estupidez porque no notan el peligro son más dignos de lástima que de alabanza. Pero, cuando alguien se expone porque lo cree su deber o cuando se sufre algún mal para que revierta en un bien para los otros, aunque no considere reflexivamente que lo hace porque debe más a la gente, de la que es una parte, que a sí mismo en particular, sin embargo lo hace en virtud de esta consideración que está confusamente en su pensamiento. Y uno se halla naturalmente dispuesto a tal reflexión cuando conoce y ama Dios como es preciso: entonces, abandonándose totalmente a su voluntad, uno se despoja de sus propios intereses y no tiene otra pasión que hacer cuanto cree que le es agradable; y como consecuencia obtiene satisfacciones espirituales y contentamientos que valen incomparablemente más que todas las pequeñas alegrías pasajeras que dependen de los sentidos.

Además de estas verdades que atañen en general a todas nuestras acciones, también es preciso conocer otras que se refieren más en particular a cada una de ellas. A mi parecer, las principales son las que he observado en mi última carta, a saber: que todas nuestras pasiones nos representan bienes mucho mayores de lo que son en realidad y a cuya búsqueda nos incitan; y que los placeres corporales no son nunca tan duraderos como los del alma, ni tan grandes, cuando se los posee, como parecían cuando se los esperaba. Lo cual ha de subrayarse específicamente para que, cuando nos sentimos conmovidos por alguna pasión, suspendamos nuestro juicio hasta que se haya apaciguado, y para no

dejarnos engañar fácilmente por la falsa apariencia de los bienes de este mundo.

A todo lo cual sólo puedo añadir que también es preciso examinar las costumbres de los lugares donde vivimos para saber hasta qué punto debemos seguirlas. Y aunque no podamos tener demostraciones ciertas de todo, debemos, no obstante, tomar partido y adherirnos a las opiniones que nos parecen más verosímiles sobre las cosas usuales para que, cuando se trata de actuar, no seamos nunca irresolutos, pues la irresolución únicamente provoca lamentos y arrepentimientos.

Por otro lado, he dicho antes que, además del conocimiento de la verdad, también se requiere del hábito para estar siempre dispuesto a juzgar bien. En efecto, como no podemos estar continuamente atentos a una misma cosa —por más claras y evidentes que hayan sido las razones que nos han convencido anteriormente de alguna verdad—, podemos después dejar de creerla por falsas apariencias a menos que, por una meditación larga y frecuente, la hayamos impreso en nuestro espíritu de modo tal que se haya convertido en un hábito. En tal sentido, la Escuela tiene razón al decir que las virtudes son hábitos, pues una vez conocido, en teoría, lo que ha de hacerse, sólo queda ponerlo en práctica, es decir, tener un hábito firme de creerlo. Y como, al examinar aquí estas verdades, también incremento en mí el hábito, estoy particularmente obligado a Vuestra Alteza por permitirme mantener esta conversación, pues considero que en nada empleo mejor mi ocio que en todo cuanto

me permite atestiguar que soy, Señora, el más humilde y obediente servidor de Vuestra Alteza.

[67]. *A Elisabeth, 6 de octubre 1645 (AT, IV, 304-309)*

Alguna vez me he planteado una duda, a saber: si es mejor estar alegre y contento imaginando los bienes que poseemos mayores y más valiosos de lo que son en verdad e ignorando (no parándose a considerar) los que nos faltan, o bien ser más reflexivo para conocer el justo valor de unos y otros pero estar más triste. Si pensara que el bien supremo fuera la alegría, no dudaría en absoluto que se ha de intentar gozar a cualquier precio y aprobaría la brutalidad de quienes ahogan sus desgracias en el vino o las aturden con el tabaco. Pero yo distingo entre el bien supremo, que consiste en el ejercicio de la virtud —o, lo que es igual, en la posesión de los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre arbitrio—, y la satisfacción de espíritu consecuencia de tal adquisición. Por esto, viendo que es mayor perfección conocer la verdad, aunque sea molesta, que ignorarla, sostengo que más vale estar menos alegre y tener más conocimiento. Además, no siempre el espíritu está más satisfecho cuando tiene más alegría, más bien al contrario: las grandes diversiones son normalmente sombrías y pesadas, y sólo reímos en las cotidianas y efímeras. No apruebo en absoluto que uno trate de engañarse alimentándose de fantasías falsas, pues todo el placer que reportan sólo

afecta la superficie del alma que siente, no obstante, una amargura interior al percibir su falsedad. Y aunque estuviera constantemente tan distraída que nunca se diera cuenta, no por ello disfrutaría de la beatitud de la que se trata, pues ésta ha de depender de nuestra conducta, mientras que aquélla vendría de la fortuna. [...]

Por otro lado, aunque la vanidad que nos hace tener de nosotros mejor opinión de la debida sea un vicio propio de las almas débiles y bajas, ello no implica decir que las más fuertes y generosas deban despreciarse, sino que ha de hacerse justicia a uno mismo reconociendo las perfecciones tanto como los defectos, y si el decoro impide hacerlos públicos, no por ello impide reconocerlos.

En fin, como no se posee una ciencia infinita para conocer perfectamente todos los bienes entre los que hemos de optar en las diversas circunstancias de nuestra vida, me parece que debemos contentarnos con tener una limitada a las cosas más necesarias como las enumeradas en mi última carta.

En tal carta ya he manifestado mi opinión sobre la dificultad planteada por Vuestra Alteza: si quienes lo refieren todo a sí mismos tienen más razón que quienes se atormentan demasiado por los otros. En efecto, si no pensáramos más que en nosotros mismos, no podríamos disfrutar más que de los bienes propios, mientras que, si nos consideramos como partes de algún otro cuerpo, participamos también de los bienes que le son comunes sin estar privados por ello de los nuestros. Pero no ocurre igual con los males, pues, según la filosofía, el

mal no es nada real sino solamente una privación, de manera que cuando nos entristecemos porque algún mal alcanza a nuestros amigos, no participamos por ello en la carencia que lo define, de modo que, por más tristeza y pesar que tengamos en tal ocasión, no será tan grande como la satisfacción interior que siempre acompaña las buenas acciones y, en especial, las procedentes de un afecto puro y desinteresado por los otros —esto es, de la virtud cristiana llamada caridad. Así, incluso llorando y estando apenado, se puede tener más placer que cuando uno ríe y se divierte.

Es fácil demostrar que el placer del alma en que consiste la beatitud no es inseparable de la alegría y gozo del cuerpo, como se ve en el caso de las tragedias que nos gustan más cuanto más tristeza excitan en nosotros, en los ejercicios corporales (como la caza, el juego de pelota y otros semejantes) que no dejan ser agradables por más que nos esforcemos, pues a menudo la fatiga y el esfuerzo aumenta el placer. La causa del contentamiento que el alma recibe en estos ejercicios consiste en que le hacen constatar la fuerza o destreza o cualquier otra perfección del cuerpo al que está unida, mientras que el contentamiento que obtiene de llorar viendo representar una acción lastimosa y funesta en un teatro procede principalmente de que le parece hacer una acción virtuosa compadeciéndose de los afligidos. Y, en general, el alma se complace al sentirse conmovida por pasiones de cualquier naturaleza con tal que las domine.

[68]. *A Cristina de Suecia, 20 de noviembre 1647 (AT, V, 81-86)*

He sabido por el señor Chanut que agradaría a Vuestra Majestad que yo tuviera el honor de exponerle mi opinión acerca del Bien Supremo, considerado en el sentido de los filósofos antiguos. Tengo tal requerimiento por tan gran favor que el deseo de obedecer me aparta de cualquier otro pensamiento y hace que, excusando mi insuficiencia, ponga aquí en unas pocas palabras todo cuanto pueda saber sobre esta materia.

Puede considerarse la bondad de cada cosa en ella misma sin relacionarla con otra, en cuyo caso es evidente que Dios es el Bien Supremo, pues es incomparablemente más perfecto que las criaturas. Pero también puede considerarse la bondad referida a nosotros y, en este sentido, no veo que debamos apreciar nada más que lo que nos corresponde de alguna manera y que constituye una perfección poseerlo. Así, los filósofos antiguos, al no estar iluminados por la luz de la fe, no consideraban más que los bienes que podemos poseer en esta vida, y era precisamente entre ellos que buscaban el supremo, es decir, el principal y mayor.

Pues bien, para poder determinarlo, pienso que sólo hemos de considerar bienes, respecto a nosotros, los que poseemos o los que tenemos el poder de adquirir. Supuesto esto, me parece que el Bien Supremo de todos los hombres conjuntamente es un suma o composición de todos los bienes —tanto del alma como del cuerpo y

de la fortuna— que pueden hallarse en algunos hombres, mientras que el de cada uno en particular es algo completamente distinto y no consiste más que en una voluntad firme de hacer el bien y en el contentamiento que produce, pues no observo ningún otro bien que me parezca tan grande ni que esté tan enteramente en poder de cada uno. Los bienes del cuerpo y de la fortuna no dependen en absoluto de nosotros. Los del alma se refieren básicamente a dos, conocer y querer lo que es bueno. Pero como el conocimiento suele estar más allá de nuestras fuerzas, no podemos disponer absolutamente más que de nuestra voluntad. Y no veo que podamos disponer mejor que si tenemos siempre una resolución firme y constante de hacer todas las cosas que juzgamos ser las mejores, y de emplear todas las fuerzas del espíritu en conocerlas bien. Sólo en esto consisten las virtudes; sólo es esto, hablando propiamente, que merece alabanza y gloria; y sólo de esto resulta siempre el contentamiento mayor y más sólido de la vida. Por eso considero que en esto consiste el Bien Supremo.

De este modo pienso conciliar las dos opiniones de los antiguos más celebres y opuestas, la de Zenón que ha puesto el Bien supremo en la virtud o el honor, y la de Epicuro que lo ha puesto en el contentamiento al que ha denominado placer. Mientras que los vicios no proceden más que de la incertidumbre y debilidad consecuencias de la ignorancia y causantes del arrepentimiento, la virtud consiste en la resolución y el vigor con que uno hace las cosas que cree buenas, siempre que este vigor no pro-



venga de la obstinación, sino de saber que han sido examinadas hasta donde podemos hacerlo. Y aunque lo que hagamos entonces pueda estar mal, al menos uno está seguro que ha hecho su deber, mientras que, si ejecuta alguna acción virtuosa pensando que se hace algún mal —o bien, se evita saberlo—, entonces no se actúa como hombre virtuoso. El honor y la alabanza se atribuyen a menudo a los otros bienes de la fortuna, pero, como estoy seguro que Vuestra Majestad considera más importante su virtud que la corona, me atrevo a decirle que, a mi parecer, sólo la virtud merece ser alabada con justicia. Todos los otros bienes sólo merecen ser apreciados y no honrados o alabados, a menos que se suponga que han sido adquiridos u obtenidos de Dios por el buen uso del libre arbitrio. El honor, en efecto, es una especie de recompensa y sólo lo que depende de la voluntad es susceptible de recompensa o castigo.

Sólo me queda probar que, de este buen uso del libre arbitrio, proviene el contentamiento mayor y más sólido de esta vida: la prueba no es difícil, pues considerando cuidadosamente en qué consiste el goce o placer y, en general, todos los tipos de contentamiento que pueden tenerse, observo, en primer lugar, que no hay ninguno que no esté enteramente en el alma, aunque muchos dependan del cuerpo —del mismo modo que es el alma quien ve, aunque sea por medio de los ojos. Además, observo que no hay nada que pueda dar contentamiento al alma sino es la opinión de poseer algún bien y esta opinión a menudo no es más que una representación

confusa, pues, por su unión con el cuerpo, a menudo se representa ciertos bienes incomparablemente mayores de lo que son, pero si conociera distintamente su justo valor, su contentamiento sería siempre proporcional a la magnitud del bien que lo origina. También observo que la magnitud de un bien, respecto a nosotros, no se debe medir sólo por el valor propio de la cosa, sino principalmente por la forma que se refiere a nosotros. Así, el libre arbitrio, además de que por sí mismo es lo más noble que pueda haber en nosotros —dado que nos hace, en cierto modo, semejantes a Dios e incluso parece eximirnos de estarle sometidos—, y que, consiguientemente, su buen uso es el mayor de todos los bienes, también es el más propiamente nuestro y el que más nos importa, de donde se sigue que nuestro mayor contentamiento procede de él. Así, por ejemplo, vemos que el reposo de espíritu y la satisfacción interior que sienten en sí mismos quienes saben que nunca dejan de hacer lo mejor —tanto para conocer el bien como para adquirirlo—, son un placer incomparablemente más dulce, duradero y sólido que todos los otros.

#### PROFESIÓN DE VIDA FILOSÓFICA

[69]. *Reflexiones privadas* (AT, X, 213, 216)

Como los actores que, llamados a escena, se ponen una máscara para que no se les vea el rubor, así yo, dis-

poniéndome a entrar en este teatro del mundo, del que hasta ahora he sido espectador, avanzo enmascarado.

¿Qué camino de vida seguiré?

*[70]. A Balzac, 15 de abril 1631 (AT, I, 198-199)*

No me preguntéis, por favor, cuál puede ser esta ocupación que considero tan importante, pues me avergüenza decíroslo: me he vuelto tan filósofo que desprecio la mayor parte de cosas que suelen apreciarse, y aprecio algunas otras que no tenemos por costumbre considerar. Sin embargo, dado que vuestros sentimientos están muy alejados de los del pueblo y a menudo habéis dado testimonio de juzgarme más favorablemente de lo que merecía, ya conversaremos más francamente algún día si os place. De momento, me contaré con deciros que no estoy de humor para poner nada por escrito, aunque alguna vez me habéis animado a hacerlo. No es que desconozca el valor de la reputación cuando uno está convencido de adquirir una justa y grande, como es vuestro caso, sino que, para conseguir una mediocre e incierta, como yo podría esperar ahora, aprecio más el reposo y la tranquilidad del espíritu de que disfruto. Aquí duermo diez horas todas las noches y, sin que ninguna preocupación me despierte, después que el sueño ha paseado mi espíritu largo rato por bosques, jardines y palacios encantados, donde experimento todos los placeres imaginados en las fábulas, insensiblemente mezclo

mis ensoñaciones nocturnas con las diurnas. Y cuando me doy cuenta de estar despierto, mi contentamiento es aún más perfecto al participar de él mis sentidos, pues no soy tan severo como para negarles nada de lo que un filósofo pueda permitirse sin ofender su conciencia.

*[71]. Discurso del Método, III AT, VI, 27-28)*

Y como conclusión de esta moral, me propuse revisar las diversas ocupaciones de los hombres en esta vida para intentar escoger la mejor. Y, sin pretender decir nada de las de los demás, consideré que no podía hacer nada mejor que seguir en la que me encontraba entonces, es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiera en el conocimiento de la verdad según el método que me había prescrito. Había experimentado un contentamiento tan intenso desde que había empezado a servirme de este método, que no creía poder recibir ningún otro más dulce ni más inocente en esta vida. Y, al descubrir cada día, por medio de tal método, algunas verdades que me parecían bastante importantes y que eran normalmente desconocidas por los demás, la satisfacción recibida llenaba tanto mi espíritu que las cosas restantes no me afectaban en absoluto. Además, las tres máximas precedentes están fundadas en el proyecto que tenía de proseguir mi instrucción. En efecto, como Dios nos ha dado a todos una especie de luz para discernir lo verdadero de lo falso, no podría considerar

que mi deber era no contentarme con las opiniones de otros, si no me hubiera propuesto emplear mi propio juicio en examinarlas cuando pudiera, y tampoco podría seguirlas sin escrúpulos, si no hubiera esperado encontrar otras mejores si las había. En fin, no habría limitado mis deseos, ni habría estado contento, si no hubiera seguido un camino que, considerando asegurada la adquisición de todos los conocimientos de que fuera capaz, también estuviera seguro de la posición de todos los bienes verdaderos que estuvieran en mi poder. Y en la medida que nuestra voluntad no sigue ni rehúye nada que nuestro entendimiento no le presente como bueno o malo, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor posible para obrar de la mejor manera, es decir, para adquirir todas las virtudes y, a la vez, todos los otros bienes que puedan adquirirse. Y cuando uno tiene la certeza de todo ello, no puede dejar de estar contento.

*[72]. A Elisabeth, 28 de junio 1643 (AT, III, 692-695)*

Temo que Vuestra Alteza piense que no hablo aquí seriamente, pero ello sería contrario al respeto que le debo y que nunca dejaré de rendirle. Puedo afirmar, de verdad, que la regla principal que he observado siempre en mis estudios y de la que más me he servido para adquirir algún conocimiento, ha sido no emplear nunca más que unas pocas horas por día en los pensamientos que ocupan la imaginación, y pocas horas por

año a los que ocupan el entendimiento solo, dedicando el resto del tiempo al descanso de los sentidos y al reposo del espíritu —incluyendo incluso entre los ejercicios de la imaginación todas las conversaciones serias y todo aquello que precisa atención. Por esto me retiré al campo, pues, aunque en la ciudad más ocupada del mundo podría tener tantas horas a mi disposición como las que ahora dedico al estudio, no hubiera podido emplearlas tan fructíferamente al estar mi espíritu absorbido por la atención que exigen las inquietudes de la vida.[...]

En fin, creo que es muy necesario haber entendido bien, al menos una vez en la vida, los principios de la metafísica,<sup>15</sup> pues ellos nos dan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, pero también creo que sería muy perjudicial ocupar a menudo el entendimiento en meditarlos, pues entonces no podría aplicarse adecuadamente a las funciones de la imaginación y de los sentidos. Lo mejor es contentarse con retener en la memoria y en la creencia las conclusiones obtenidas, y después emplear el resto del tiempo de que se dispone para el estudio en

---

<sup>15</sup> Recuérdesse el inicio de la primera de las *Meditaciones Metafísicas*: «Ya hace tiempo que me he dado cuenta que, desde mis primeros años, había recibido cantidad de falsas opiniones por verdaderas, y que todo cuanto después he fundado sobre principios tan inseguros no podía ser más que muy dudoso e incierto, de modo que era preciso intentar, seriamente una vez en la vida, deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer alguna cosa firme y constante en las ciencias» (AT, IX-1, 13).

pensamientos en que el entendimiento actúa con la imaginación y los sentidos.

*[73]. A Huygens, 10 de octubre 1642 (AT, III, 198-199)*

Sé perfectamente que tenéis el espíritu fuerte y que no ignoráis ninguno de los remedios útiles para disminuir vuestro dolor, pero no puedo evitar hablaros de uno que he hallado con poder no sólo para permitirme soportar pacientemente la muerte de los que amaba, sino también para evitar temer la mía, aunque soy de aquellos que aman más la vida. Consiste en considerar la naturaleza de nuestras almas: conozco con tanta claridad que han de durar más que el cuerpo y que han nacido para placeres y goces mucho mayores de los que disfrutamos en este mundo, que sólo puedo pensar que los muertos pasan a una vida más dulce y tranquila que la nuestra, y que los reencontraremos un día incluso recordando el pasado, pues reconozco en nosotros una memoria intelectual independiente del cuerpo. Ahora bien, por más que la religión nos enseña muchas cosas sobre este tema, reconozco en mí una imperfección que, a mi parecer, es común a la mayor parte de los hombres, a saber, que, aun queriendo creer e incluso creyendo firmemente lo que la religión nos enseña, sin embargo no nos sentimos tan afectados por ella como por el convencimiento procedente de razones naturales suficientemente evidentes.

[74]. *A Elisabeth, 3 de noviembre 1645 (AT, IV, 333)*

Respecto al estado del alma después de esta vida, no tengo tantos conocimientos como el señor d'Igby,<sup>16</sup> pues, dejando aparte lo que la fe nos enseña, confieso que, por la sola razón natural, podemos ciertamente hacer muchas conjeturas en beneficio nuestro y tener bellas esperanzas, pero nada que sea seguro. Y como la misma razón natural nos enseña también que siempre tenemos más bienes que males en esta vida y que no hemos renunciar a cosas ciertas por otras inciertas, creo que, con esto, nos está enseñando que verdaderamente no hemos de temer la muerte, pero que tampoco hemos de buscarla.

[75]. *A Elisabeth, enero 1646 (AT, IV, 355-357)*

Pues bien, si he dicho que siempre hay más bienes que males en esta vida es porque creo que hemos de prestar poca atención a las cosas exteriores que no dependen en absoluto de nuestro libre arbitrio, pues las que dependen siempre podemos hacerlas buenas si lo usamos correctamente. Por este medio, podemos evitar que los males procedentes de fuera, por grandes

---

<sup>16</sup> En carta del 28 de octubre a Descartes, la princesa Elisabeth había mencionado las doctrinas sobre la existencia y finalidad del purgatorio del inglés Kenelm Digby (1603-1655), diplomático y apologeta del absolutismo católico de Carlos I Estuardo.



que sean, penetren en nuestra alma más que la tristeza excitada por los actores cuando representan ante nosotros acciones funestas, aunque ciertamente hay que ser muy buen filósofo para alcanzar este estado. En cualquier caso, creo que incluso quienes más se dejan arrastrar por sus pasiones, siempre juzgan en su interior que hay más bienes que males en esta vida aunque no se den cuenta ellos mismos, pues, por más que a veces llamen a la muerte en su ayuda cuando sufren grandes dolores, es sólo para que les ayude a soportar su carga, como dice la fábula, y no por ello quieren perder la vida. Y si algunos quieren perderla y se suicidan, es por un error de su entendimiento y en absoluto por un juicio bien razonado ni por una opinión que la naturaleza haya impreso en ellos, como ocurre al preferir los bienes de esta vida a los males.

Quienes nada hacen si no es para su utilidad personal han de trabajar, igual que los otros, para los demás y, si son prudentes, han de intentar agradar a todos en la medida de sus posibilidades: la razón es que, como a menudo se ve, los serviciales y diligentes en agradar también reciben gran cantidad de beneficios de los otros —incluso de quienes no les están agradecidos—, beneficios que no recibirían si fueran de otro humor; y, por otro lado, los esfuerzos para complacer no son tan grandes como las gratificaciones que les da la amistad de sus conocidos. De nosotros no se espera, en efecto, más que servicios fáciles de prestar y no esperamos otra cosa de los otros, pero a menudo sucede que lo que les cuesta

poco nos aprovecha mucho e incluso puede irnos en ello la vida. Es cierto que a veces uno se esfuerza en hacer un bien y se consigue un mal, pero ello no puede cambiar la regla de prudencia referida a lo más frecuente. La máxima que más he observado en mi conducta ha sido seguir sólo el camino real, considerando que la mejor sutileza consiste en no tener sutilezas. Las leyes comunes de la sociedad tendentes a hacerse el bien unos a otros, o al menos a no hacerse el mal, me parece que están tan bien establecidas que quien las sigue francamente, sin disimulo ni artificio, lleva una vida mucho más feliz y segura que quienes buscan su utilidad por otras vías que, si a veces conducen al éxito por la ignorancia de los otros o por el favor de la fortuna, con mucha más frecuencia fracasan y, pensando establecerse, se arruinan.

*[76]. A Elisabeht, julio 1647 (AT, V, 65-66)*

Los remedios que Vuestra Alteza ha escogido —a saber, la dieta y el ejercicio— son, a mi parecer, los mejores si exceptuamos los del alma, que tiene, sin duda, mucha fuerza sobre el cuerpo, como muestran las alteraciones que la cólera, el temor y otras pasiones producen en él. Ahora bien, no es directamente por su voluntad que el alma conduce los espíritus a los lugares donde pueden ser útiles o perjudiciales, sino sólo cuando quiere o piensa otra cosa. En efecto, la constitución de nuestro

cuerpo es tal que ciertos movimientos se siguen en él naturalmente de ciertos pensamientos, como el rubor en el rostro sigue a la vergüenza, las lágrimas a la compasión y la sonrisa a la alegría. No conozco pensamiento más adecuado para la conservación de la salud que un fuerte convencimiento y una creencia firme que la arquitectura de nuestros cuerpos es tan buena que, cuando estamos sanos no es fácil ponerse enfermo, a menos que se cometa algún exceso notable o que el aire u otras causas exteriores nos perjudiquen, y cuanto tenemos alguna enfermedad podemos fácilmente curarnos por la sola fuerza de la naturaleza, especialmente cuando uno es aún joven. Este convencimiento es, sin duda, mucho más verdadero y razonable que el de cierta gente que, bajo el consejo de un astrólogo o de un médico, creen que deben morir en determinado momento y, solo por ello, ya enferman e incluso a veces mueren, como he visto suceder a varias personas.

[77]. *A Chanut, 21 de febrero 1648 (AT, V, 129-131)*

Todavía tengo otro motivo de disgusto: como mi paquete<sup>17</sup> ha sido retenido tres semanas en Ámsterdam —cosa que ha sucedido porque se pensaba enviarlo por mar y se esperaba la oportunidad—, lamento no haber

---

<sup>17</sup> El paquete, enviado a Chanut para entregar a la reina Cristina, contenía las *Pasiones del Alma* y las cartas a la princesa Elisabeth sobre el bien supremo.

empleado ese tiempo para escribir algo menos indigno de ser recibido. Aunque he intentado hacerlo lo mejor posible, los segundos pensamientos suelen ser más nítidos que los primeros, pero me he dado prisa en satisfacer aquella solicitud para atestiguar, al menos por mi diligencia, cuan deseoso estaba de obedecer una orden que apreciaba como el mayor honor que podía recibir. He aquí, Señor, los motivos de tristeza que puedo imaginar, que moderan la alegría inmensa que tengo de saber que esta gran Reina quiera leer y considerar sosegadamente los escritos que le he enviado. Y me atrevo a prometerme que si le gustan los pensamientos que contienen, como es una de las personas más importantes de la tierra, esto mismo los hará útiles al público. Me parece haber encontrado por experiencia que la consideración de estos pensamientos fortalece el espíritu en el ejercicio de la virtud, y que sirve para hacernos felices más que cualquier otra cosa en el mundo. Sin embargo, puede ser que no los haya expresado suficientemente bien para que aparezcan a los otros como a mí mismo. Tengo un deseo inmenso por saber el juicio de Su Majestad, pero también particularmente por cuál será el vuestro. La palabra tiene mucha más fuerza para convencer que la escritura, y no dudo en absoluto de que fácilmente le haréis tener los mismos sentimientos que vos tenéis, al menos a favor mío, pues el afecto de que cada día me dais pruebas me asegura que no querréis que tenga otros sentimientos.

[78]. *A Chanut, 31 de marzo 1649 (AT, V, 327-329)*

La experiencia también me ha enseñado que, aunque mis opiniones sorprenden de entrada por ser bastante diferentes de las vulgares, después que uno las ha comprendido, las encuentra tan simples y conformes al sentido común que deja de admirarlas y, por ello mismo, de hacerles caso, pues es natural en los hombres apreciar sólo las cosas que les provocan admiración y que no poseen del todo. Así, aunque la salud sea el mayor de todos los bienes de nuestro cuerpo, es, sin embargo, sobre el que menos reflexionamos y que disfrutamos menos. El conocimiento de una verdad es como la salud del alma: cuando se la posee no se piensa más. Y aunque nada deseo tanto como comunicar abiertamente y gratuitamente a cada uno lo poco que pienso saber, no encuentro casi nadie que se digne aprenderlo. En cambio, veo que quienes se enorgullecen de secretos —por ejemplo, en la química o en astrología judiciaria— nunca dejan, por ignorantes e impertinentes que puedan ser, de encontrar curiosos que compran bien caras sus imposturas.

Por otro lado, me parece que la fortuna está celosa de que nunca haya querido esperar nada de ella, y que haya intentado conducir mi vida de manera que no posea sobre mí ningún poder, pues no deja de contrariarme tan pronto como tiene ocasión. Lo he experimentado en los tres viajes hechos a Francia desde que me he retirado en este país, pero especialmente en el último que me había sido solicitado de parte del Rey. Para invitarme a hacerlo,

se me había enviado cartas en pergamino, bien selladas, que contenían elogios mayores de los que merezco y el donativo de una pensión razonable. Además, por cartas particulares de quienes me enviaban las del Rey, se me prometía mucho más tan pronto como llegara. Pero una vez allí, molestias sobrevenidas imprevistamente han hecho que, en lugar de ver los efectos de cuanto se me había prometido, me he encontrado que se había hecho pagar a uno de mis conocidos la expedición de las cartas remitidas, y que le debía pagar el importe, de manera que me parece que no había ido a París más que para comprar el pergamino más caro e inútil que he tenido nunca entre manos. No obstante, no me quejaría de ello, pues lo hubiera atribuido a la enojosa situación de los asuntos públicos, y habría estado ya satisfecho si hubiese visto que mi viaje servía de algo a quienes me habían llamado. Pero lo que más disgusto me ha producido es que ninguno de ellos ha mostrado querer conocer otra cosa de mí que mi rostro, de modo que tengo motivo para creer que sólo querían tenerme en Francia como un elefante o una pantera, por la rareza y en absoluto para ser útil en algo.

No imagino nada parecido en el lugar donde os halláis.<sup>18</sup> Sin embargo, el fatal desenlace de todos los viajes que he hecho desde hace veinte años, me hace temer que ya sólo me faltaría, en el que me proponéis,<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> La corte de la reina Cristina de Suecia.

<sup>19</sup> La invitación de Cristina de Suecia para trasladarse a Estocolmo, viaje que efectivamente emprendió Descartes en octubre de 1649.

encontrar en el camino ladrones que me desnuden o un náufrago que me quite la vida. De todos modos esto no me detendrá, si juzgáis que esta incomparable Reina continua deseando examinar mis opiniones, y si puede tener la ocasión, estaré encantado de ser feliz ofreciéndole este servicio. Pero si no es así y ella sólo tiene alguna curiosidad que ya le ha pasado, os ruego hacer de manera que, sin disgustarla, esté dispensado de este viaje.

*[79]. A Elisabeth, 9 de octubre 1649 (AT, V, 430)*

La Reina se inclina enormemente al estudio de las letras, pero, como no sé si ha visto algo de filosofía, no puedo juzgar el gusto que tomará, ni si será capaz de darle satisfacción y de serle útil en algo. El gran ardor que tiene para el conocimiento de las letras, la incita sobre todo ahora a cultivar la lengua griega y a coleccionar muchos libros antiguos, pero quizá esto cambie. Y si no cambia, la virtud que observo en esta Princesa siempre me obligará a preferir la utilidad de mi servicio al deseo de complacerla, de modo que nada me impedirá decirle francamente mis sentimientos. Y si no le resultan agradables, cosa que no creo, al menos habré satisfecho mi deber y ello me dará ocasión para volver antes a mi soledad, fuera de la cual es difícil que pueda avanzar en la búsqueda de la verdad, que es mi principal bien en esta vida.

[80]. *A Brégy, 15 de enero 1650 (AT, V, 467)*

Os juro que el deseo que tengo de volver a mi desierto se incrementa progresivamente todos los días, e incluso no sé si podré esperar aquí el momento de vuestro regreso. No es que no tenga siempre un celo perfecto por el servicio de la Reina y que ella no me dispense toda la benevolencia que puedo razonablemente desear. Pero no me encuentro en mi elemento, y no deseo más que la tranquilidad y el reposo, bienes que los reyes más poderosos de la tierra no pueden dar a quienes no los saben conseguir ellos mismos.

[81]. *Muerte de Descartes según Baillet (AT, V, 494)*

El Padre Limosnero dijo seguidamente al enfermo que Dios aceptaba la voluntad que atestiguaba de repetir los mismos Sacramentos. Observando en sus ojos y en el movimiento de su cabeza que tenía el espíritu lúcido, le rogó que hiciera algún signo si lo entendía aún y si quería recibir de él la última bendición, pues la falta de lo necesario para la Extremaunción no permitía administrarle este sacramento. Inmediatamente el enfermo levantó los ojos al cielo de una manera que conmovió a los presentes y que señalaba una resignación perfecta a la voluntad de Dios. El Padre le hizo las exhortaciones habituales, a las que respondió a su manera. El señor Embajador, comprendiendo el lenguaje de sus ojos y penetrando en el



fondo de su corazón, dijo a la *asamblea que su amigo se retiraba contento de la vida, satisfecho de los hombres, lleno de confianza en la misericordia de Dios y apasionado por descubrir y poseer la verdad que había buscado toda su vida*. Dada la bendición, toda la asamblea se arrodilló para las plegarias de los agonizantes y unirse a las que el Padre iba a hacer en su nombre para encomendar su alma en nombre de toda la Iglesia de los fieles extendida por todo el mundo. Aún no había acabado y el señor Descartes rindió el espíritu a su Creador, sin moverse y con una tranquilidad digna de la inocencia de su vida. Murió el once de febrero a las cuatro de la mañana, a una edad de cincuenta y cuatro años, diez meses y once días.

## DESCARTES

### RELACIÓN DE TEXTOS SELECCIONADOS

Textos de Descartes	Nº de texto <sup>*</sup>
Reflexiones privadas	69
Reglas para la dirección del espíritu	
Regla I	1
Discurso del Método	
Parte I	23
Parte III	24, 27, 29, 34, 71
Parte VI	6
Meditaciones Metafísicas	
Meditación IV	9, 12, 16, 20
Principios de la Filosofía	
Carta-prefacio al traductor	2, 3, 4, 5, 8, 25
Parte I	10, 17, 21, 30
Las Pasiones del Alma	31, 35, 37, 41, 43, 47, 48, 50, 53, 57, 60, 62

---

<sup>\*</sup> En esta edición.

Cartas

A Balzac, 15.4.1631r	70
A Mersenne, 27.4.1637	22
A Huygens, 20.5.1637	54
A Reneri para Pollot, 3.1638	32, 36
A Hyperaspistes, 8.1641	11, 26
A Regius, 1.1642	38
A Huygens, 10.10.1642	73
A Elisabeth, 21.5.1643	39
A Elisabeth, 28.6.1643	40, 72
A Mesland, 2.5.1644	13
A Mesland, 9.2.1645	14
A Elisabeth, 18.5.1645	55
A Elisabeth, 6.1645	56
A Elisabeth, 4.8.1645	63
A Elisabeth, 18.8.1645	64
A Elisabeth, 1.9.1645	65
A Elisabeth, 15.9.1645	66
A Elisabeth, 6.10.1645	28, 42, 67
A Elisabeth, 3.11.1645	18, 74
A Elisabeth, 1.1646	19, 75
A Huygens, 1.1646	59
A Elisabeth, 5.1646*	44, 49, 58
A Elisabeth, 5.1646**	33
A Chanut, 15.6.1646	7
A Elisabeth, 10/11.1646	61
A Chanut, 1.11.1646	45
A Chanut, 1.2.1647	51
A Chanut, 6.6.1647	52

## DESCARTES

A Elisabeth, 7.1647	76
A Cristina de Suècia, 20.11.1647	68
Al Marqués de Newcastle?, 4/5.1648	46
A Chanut, 21.2.1648	77
A Chanut, 31.3.1649	78
A Elisabeth, 9.10.1649	79
A Brégy, 15.1.1650	80
Conversación con Burman, 20.4.1648	15
Muerte de Descartes según Baillet	81

## COLECCIÓN DELOS

*Ètica*, Epicur

*De la dignitat de l'home*, Pico della Mirandola, i

*Faula de l'home*, Joan Lluís Vives

*Pensamientos filosóficos y El combate por la libertad*, Diderot

*La saviesa de l'esclau. Antologia*, Epictet

*Textos morales. Libertad y generosidad*, Descartes

*This page intentionally left blank*

EDICIÓN DE  
*TEXTOS MORALES. LIBERTAD Y GENEROSIDAD*  
DE DESCARTES  
TRADUCIDA POR SALVI TURRÓ,  
DISEÑADA POR IMMA CANAL Y  
COMPUESTA POR ANA VARELA  
CON TIPOS GARAMOND

